Title – TEHQEEQUD DEENIL QAUMI ALA TASHBEE-
-HI NIZAMIL AALIMA.

Creator – MUTARJUM H.R. Williams.

Publisher – Matba Mufeed Aam (Agra).

Date – 1892

Pages – 154

Subject – Tasawwuf.

مترجم : - ایچ آر ولمیسن

اول الحکمۃ خشیۃ اللہ

جو ایمان لاتا ہے کہ کتب الہامیہ اوسکی طرف سے ہیں
جو طبیعت عالم کا موجد ہے اوسکو اونمین اوسی قسم کی
مشکلات کا متوقع ہونا چاہیے جو طبیعت عالم مین پائی جاتی ہین

تحقیق الدین الاقوم

CHECKED
Date..................

علی تشبیہ نظام العالم

دین کی تشبیہ ساتھہ سلسلہ اور نظام طبیعت عالم کے
جسکو ایچ آر ویمن ہیڈ ماسٹر ہائی اسکول شاہجہانپور نے انگریزی سے ترجمہ کیا

سنہ ۱۸۹۳ء

نظائر یوسف منشی [illegible] کی
مطبع رضوی [illegible] میں طبع ہوا

LYTTON LIBRARY
ALIGARH.
MUSLIM UNIVERSITY

TO

SIR WILLIAM MUIR, K. C. S. I.,

PRINCIPAL OF EDINBURGH UNIVERSITY

TO WHOSE NOBLE EFFORTS

IN THE CAUSE OF URDU LITERATURE

DURING HIS GOVERNMENT

OF THE

NORTH-WESTERN PROVINCES,

THE RISING GENERATION IS DEEPLY INDEBTED,

IS GRATEFULLY INSCRIBED

A work

Of which his acquirements can best determine how far the difficulties may excuse the defects.

BRARY M. A. LI

URDU STACKS

M.A.LIBRARY, A.M.U.

U7421

CHECKED-2002

PREFACE.

In presenting the public with a new edition of the Urdu version of the First Part of BUTLER'S ANALOGY of Religion, the translator begs to observe, that though there will always exist room for improvement in the translation of a work of so abstruse a character as the Analogy is, yet from the great care and labor bestowed upon this final revision it is to be hoped that there will be found very few passages to which a candid critic would take exception; whilst those only, who saw the work as it first appeared some 18 years ago, can form a correct estimate of the very material improvement it has since undergone.

Besides minor alterations of words and phrases, the main requisite of the revision kept in view has been the opening up and paraphrasing of involved passages, so as to convey the full sense of the author, and with this object the general phraseology has been made easier, and a good many explanatory notes added, either explaining some technicality or throwing light on the author's meaning or reasoning. And in order to realise the difficulties of a purely Urdu-knowing reader, the translator has not trusted solely to his own judgment, but has invariably consulted educated natives unacquainted with English, and has thus endeavored to remove every appreciable difficulty so as to bring the book within reach of the general reader. From what has been said it is not to be understood that every ordinary Urdu scholar will be able to grasp Butler's reasoning in its entirety from the version, any more than an ordinary English scholar would from the original English; but it might without presumption be averred that a youth, who has read Persian up to the matriculation standard of our Universities of Northern India, would apprehend the general sense of Butler with greater ease from the Urdu version than he would from the *Author's* English.

The Urdu preface, which enters fully into Butler's method of reasoning, has further been enlarged with a summary of the main argument pursued in each chapter, showing the natural and connecting links of reasoning that exist between the chapters individually and collectively. The translator would therefore particularly invite the reader to a careful perusal of the Urdu preface before entering upon the study of the work itself.

January, 1892. H. R. W.

فہرست مضامین

مطالب	صفحہ
تذکرۂ مصنف - بشپ جوزف بٹلر صاحب	۱-۴
دیباچہ - ازجانب مترجم	۱-۸
باب اول - حیات آیندہ کے بیان مین	۱-۲۳
باب دوم - حکومت آلہی کے بیانمین جسکا عملدرآمد جزا او سزا کے ذریعہ سے ہوتا ہے خصوص اوس حکومت کا بیان جو سزا کے ذریعہ سے عمل مین آتی ہے	۲۴-۳۷
باب سوم - حق تعالیٰ کی حکومت ممیزہ کے بیان مین	۳۸-۶۶
باب چہارم - حالت آزمایش کے بیانمین جو امتحان و مشکلات و خطرات پر دلالت کرتی ہے	۶۷-۷۷
باب پنجم - حالت آزمایش کے بیانمین جس سے اخلاق کی تہذیب اور ترقی مقصود ہے	۷۸-۱۰۹
باب ششم - مسئلہ جبر کے بیانمین باین نظر کہ اوسکا عمل پر کیا اثر ہوتا ہے	۱۱۰-۱۳۹
باب ہفتم - حق تعالیٰ کی حکومت کے بیانمین باین نظر کہ وہ ایک نظم و نسق یا نظام ہے جو بخوبی فہم مین نہین آتا	۱۴۰-۱۴۵
خاتمہ - خلاصہ مضامین ابواب	۱۴۶-۱۵۴

تذکرہ بشپ جوزف بٹلر صاحب

بشپ جوزف بٹلر صاحب جو مصنف نسخۂ معتبرۂ مشہورہ مسمی بہ تشبیہہ کے ہین انگلستان کے ضلع برکشائر کے شہر وانیٹج مین اٹھارہوین مئی ۱۶۹۲ع کو پیدا ہوئے اور اپنے بھائی بہنون سے عمر مین چھوٹے تھے اور اونکے والد ٹامس بٹلر صاحب ایک معزز دُکاندار شہر مذکور کے تھے جب فرزند کو ذکی اور لیئق پایا ارادہ کیا کہ اُسکو ایسی تعلیم کیا چاہیئے کہ خادم دین ہونے کی لیاقت حاصل کرے اسواسطے ایک فاضل نامی پادری بارٹن صاحب کے مدرسے مین داخل کیا چنانچہ اس مقام مین اونکی صرف و نحو بخوبی درست ہوئی اور بعد ازان ایک مشہور عالم جونس صاحب کے سپرد کیا جنکے اکثر شاگرد جلیل القدر عہدون پر مقرر و ممتاز ہوئے اس فاضل کی خدمت مین صاحب ممدوح نے کمال ترقی پائی اور ابتدا ہی سے طبیعت اونکی دینیات اور الٓہیات کی طرف ازبس مائل تھی ظہور اس علم کا اون خطوط کے مضامین سے جو فیمابین صاحب ممدوح اور ڈاکٹر کلارک صاحب کے درباب بحث ذات و صفات الٓہی کے مرقوم ہوئے بخوبی ہوا اور یہ مکاتبت چند روز تک معرفت سکر صاحب کے جاری رہی کیونکہ صاحب ممدوح کو اپنا نام افشا کرنا منظور نہ تھا لیکن جس وقت نام کاتب ڈاکٹر کلارک صاحب پر ظاہر ہوگیا فی الفور صاحب ممدوح کو اپنے

زمرۂ احباب مین منسلک کیا اور مورد کمال عنایت والتفات کا فرمایا اس لئے کہ صاحب ممدوح کی ذکاوت اور صداقت اور علم اور خوش وضعی سے جو فحاوی خطوط سے مترشح تھی کلارک صاحب کے دل پر کمال اثر کیا تھا *

اس مراسلت کے چند روز بعد صاحب ممدوح کلیسیہ انگلشیہ کا طریقہ اختیار کرنے پر مستعد ہوئے اور چونکہ صاحب ممدوح کے والد اہل طریقۂ دیگر سے تھے صاحب ممدوح کو اس ارادے سے باز رکھنے کی کوشش کی مگر جب دیکھا کہ وے اپنے ارادے پر مستقل ہین تو راضی ہوئے بعدہ صاحب ممدوح آکسفرڈ یونیورسٹی کے ایک مدرسے مین ۱۷ مارچ سنہ ۱۸۱۴ع کو فائز ہوئے اس مقام مین اونکے اور ڈاکٹر ٹالیٹ صاحب کے بیٹے ایڈورڈ ٹالیٹ کے درمیان رابطۂ محبت واتحاد نے کمال وثوق پایا اور ڈاکٹر کلارک اور اپنے دوست کے والد کے ذریعے سے دار السلطنت لندن مین ایک معزز خدمت پر بطور واعظ ممتاز ہوئے اس وقت صاحب ممدوح کی عمر چھبیس برس کی تھی اور پادری ہوئے بہت دن نہوئے تھے کہ اس عرصے مین ایڈورڈ ٹالیٹ صاحب نے وفات پائی اور وقت رحلت کے اپنے محب دلی کی اپنے والد سے بہت سفارش کی اور اونھون نے صاحب ممدوح کو عرصۂ قلیل مین دو معزز خدمتون پر سرفراز کیا۔ اس زمانے مین صاحب ممدوح نے نسخۂ تشبیہہ کی بنیاد ڈالی اور بقدر فرصت اوسپر توجہ کی اور اسی عرصہ مین صاحب ممدوح نے خدمت وعظ سے دست بردار ہو کر منجملہ مواعظ خود پندرہ وعظ طبع کرائے اور ایسا بھی معلوم ہوتا ہے کہ باقیماندہ کے مطالب نسخۂ تشبیہہ مین داخل کئے *

نسخہ تشبیہہ جو انگریزون کی کتب دینیہ مین دلائلِ قاطعہ اور براہین ساطعہ کا ایک نادر مجموعہ ہے سنہ ۱۷۳۶ع مین اول طبع ہوا اگرچہ مصنف کی توجہ ایک مدت سے اوسکے مضامین پر مصروف تھی لیکن اوس زمانے کے حالات سے اونھین زیادہ تر برانگیختہ کیا اون دنون مین نسبت معاملات دینیہ کے ایک عجیب طرح کی تاریکی لوگون کے دلون پر چھارہی تھی اور مدارج دین از روے علم وعمل کے ہر روز تنزل پذیر تھے اس طرح کی جہالت و بے دینی نے رواج پایا تھا کہ اکثر لوگون کے کردار و گفتار سے ایسا ثابت ہوتا تھا کہ گویا دین کے فرائض کی تضحیک کرنا عین تمقاضے دانش وفراست ہے علاوہ برین اسی زمانے مین چند اشخاص قوی دست ملحد و دہریے پیدا ہوئے اور دین منزّل پر ہر طرف سے گویا چڑھائی کی کسی نے کتب الہامیہ کے معجزات کا رد لکھا کسی نے الہام کا انکار کیا کسی نے رسالت انبیا کا ابطال لکھا غرضکہ دینِ منزّل کی ہر تعلیم کے درپے ازالہ ہوئے لاجرم ان بے دینون کے مقابلے پر چند دیندار فاضل مستعد ہوئے اور طرفین سے بہت کتابین لکھی گئین جنمین سے نسخہ تشبیہہ نہایت مشہور و معروف ہے ہرچند کہ اوسمین ان ملحدون کے اعتراضات کا جواب ملحوظ ہے تاہم وہ مباحثے سے مطلقاً مبرا ہے اور شروع سے آخر تک اوسمین خاص طریقہ فلسفہ مرعی ہے۔ یہ کتاب مصنف کے حین حیات مین چار دفعہ طبع ہوئی اور اگرچہ فروع مین بعض بعض مقامون پر اعتراض ہوئے مگر بحث اصلی کا آج تک جواب نہین ہوا +

بشپ ممدوح کی اخیر زندگی کا بیان اس طرح پر ہے کہ سنہ ۱۷۴۳ع مین

سکر صاحب کی سفارش سے امیر الامراء لارڈ ٹالبٹ صاحب نے اونکو اپنے خاندان کا پادری مقرر فرمایا اور تین سال کے بعد ایک معزز عہدہ عطا کیا صاحب ممدوح کی اونکے دوست سکر صاحب ہی کے ذریعے سے ملکہ کارولین تک کہ زوجۂ شاہ جارج دوم کی تھین رسائی ہوئی یہ بادشاہزادی بڑی فاضلہ اور بیدار مغز تھی اور اوسکو علم فلسفہ کی طرف ازبس توجہ تھی اونکے حسب الحکم صاحب ممدوح شام کے سات بجے سے نو بجے تک خدمت مین حاضر رہتے اور اونکو اپنے کلام معجز بیان سے مسرور و مستفید کرتے کتاب تشبیہہ کو طبع ہوئے ایک سال کا عرصہ ہوا تھا کہ ملکہ ممدوحہ نے انتقال کیا اور مرتے وقت صاحب ممدوح کی اپنے شوہر سے کمال سفارش کی ۱۷۳۸ع مین بادشاہ نے صاحب ممدوح کو بشپ کے عہدے پر ممتاز کیا اور انجام کار اپنی خدمت خاص مین معزز فرمایا ۱۷۵۰ع مین ڈرہم کے اسقف نے وفات پائی اور صاحب ممدوح اونکے عہدے پر معین ہوئے قریب عرصے دو سال تک اس خدمت کو کمال جانفشانی اور تندہی سے انجام دیا اور ۱۶ تاریخ جون ۱۷۵۲ع کو شہر باتھہ مین اس جہان فانی سے رحلت فرمائی اوس وقت اونکی عمر ساٹھہ برس کی تھی اور برسٹل کے گرجے کلان مین مدفون ہوئے ٭

لارڈ بشپ انگلستان کا یعنی پادری اعظم

یَا فَتَّاحُ

دیباچہ

حمد بیحد و ثنائے بیعد اوس ذات پاک کو سزاوار ہے جس نے کسی شئے کو از کرۂ خاک تا افلاک و از فرشِ زمین تا عرشِ برین ہرگز عبث نہین بنایا۔ بلکہ ہر ذرہ آفتابِ عالمتابِ حِکَم و مصالح ہے۔ و ہر قطرہ دریائے ناپیدا کنار فوائد و منافع۔ اگر گلِ خندان ہے تو دفترِ حقائق بے پایان ہے۔ اور اگر غنچۂ سربستہ ہے تو گنجینۂ دقائق پنہان + شعر

برگِ درختانِ سبز در نظرِ ہوشیار ہر ورقے دفتریست معرفتِ کردگار

اس کتاب پیدائش سے ہر دانا بقدر اپنی فہم و ذکا کے متمتع اور اس نسخۂ آفرینش سے ہر عاقل بحسب اپنی دانش و بینش کے منتفع ہو سکتا ہے۔ چنانچہ نسخۂ معروف و مشہور جو جناب بشپ جوزف بٹلر صاحب نے دین کے اثبات مین تصنیف فرمایا ہے ایک گل ہے اسی گلستان کا اور ایک ریحان ہے اسی بوستان کا اور چونکہ اوسکے پہلے حصے کا مضمون دین کے عام

عقائد سے تعلق رکھتا ہے اور مانند خورشید کے جمیع ادیان وملل کو روشنی بخشتا ہے اور ہر عاقبت اندیش اوس سے بہرہ مند ہو سکتا ہے اس لئے اس ناچیز کی خاطر مین گذرا کہ اگر اوسکا ترجمہ سلیس اردو مین ہو جاوے تو نفع عظیم اور فائدہ عمیم متصور ہے *

واضح ہو کہ اس نسخہ بے نظیر کے پہلے حصہ کا مقصود یہ ہے کہ جو اعتراضات دین کے مقدم مسئلون پر کئے جاتے ہین مثلاً نفس کا باقی ہونا اور بعد موت کے ہمارا ایک عالم دیگر مین بادراک وفعل قائم رہنا اور اوس عالم مین اس عالم کے اطوار وکردار کے موافق ہمارا مستوجب جزا وسزا کا ہونا اور مثل اوسکے دیگر باتون کا جواب دیا جاوے اور اون مسائل کی تائید کی غرض سے مصنف نے اوس مشابہت کو جو عالم حقیقی کو جسکی تعلیم دین کرتا ہے عالم مجازی کے ساتھ ہے واضح کیا ہے اور اون معاملات کی جنکا مشاہدہ ہم عالم طبیعی مین روزمرہ کرتے ہین اور جنکو مصنف نے اسباب سلسلہ عالم کرکے تعبیر کیا ہے عالم معنوی کے ساتھ جو ہمارے مشاہدہ سے باہر اور جسکی تلقین دین کرتا ہے مشابہت دکھلائی ہے یا یون کہئے کہ حق تعالیٰ کی اوس حکومت کو جسکا تجربہ ہم اس عالم مین کرتے ہین اوسکی اوس حکومت سے مشابہ کیا ہے جسپر اعتقاد رکھنا اور جسکی آئندہ کو امید کرنا دین سکھاتا ہے۔ پس مصنف کو اس بات کا اظہار منظور ہے کہ دونون عالمون مین ایک ہی صانع کی صنعت کے نشانات پائے جاتے ہین۔ اور یہ بھی واضح کیا گیا ہے کہ ان دونون عالمون کا نظام بہت سی باتون مین ایک دوسرے کے مشابہ ہے

اور وہ دونون اپنی وسعت مین بے پایان اور فہم کی رسائی سے یکسان باہر ہین
مگر باوجود اسکے ہر دو کا انتظام ایک ہی طرح کے قواعد کلیہ پر منحصر اور عادات
الٰہی کے ایک ہی طرح کے اصول پر مبنی پایا جاتا ہے اور اس قسم کی تقریر کو
قیاسی کہتے ہین اور اوسکا زیادہ یا کم قوی وضعیف ہونا ہمارے مشاہدہ اور تجربہ
کی کثرت اور قلت پر موقوف ہے *

پوشیدہ نرہے کہ اس نسخہ مین دنیا کے ایک حاکم مدبّر اور عالم کے ایک
موجد کامل ومطلق کا وجود تسلیم کیا گیا ہے اور اوسکی اون صنعتون اور مصلحتون کی
بنا پر جو ہویدا اور مسلمہ ہین اون امور کی نسبت جو پوشیدہ اور مشتبہ ہین اور جن پر
اعتراض یا جنکا انکار کیا جاتا ہے استدلال کیا گیا ہے اور معترض کو اوسی کے
اصول مسلمہ یعنی اس دنیا پر حق تعالیٰ کی حکومت کی بنا پر قائل کیا ہے کہ اوسکے
اعتراض محض بیوقعت ہین اس لئے کہ جیسا کہ وہ نظام دینی پر عائد ہوتے ہین
ویسا ہی حق تعالیٰ کے نظام دنیوی پر بھی جس حیثیت سے وہ ہمارے دیکھنے
مین آتا ہے اور جسکا معترض خود مقر ہے عائد ہوتے ہین غرضکہ مصنف نے
حق تعالیٰ کی اُس عادت کی بنا پر جسکا تجربہ ہم ہر لمحہ کرتے ہین اون معاملات کی نسبت
جو وسیع تر ہین اور جنکی خبر دین منزلہ سے حاصل ہوتی ہے بحث کی ہے۔ کیونکہ
جس وقت عالم کے موجد حقیقی اور حاکم کامل وعادل کا وجود تسلیم کر لیا اور تجربہ
روزمرہ سے اوسکا طریقۂ عمل دریافت ہو گیا اور یہ کہ اوسنے انسان کے اعمال
سے کس کس قسم کے نتیجہ متعلق کئے ہین اور تقاضاے تعینات عالم کے موافق
اون سے کس طرح پیش آتا ہے تو ان مقدمات معلومہ کی بنا پر اون اعتراضات کا

جو حق تعالی کی حکومت دینیہ پر کئے جاتے ہین جواب شافی دیا جاسکتا ہے لیکن جن صاحبون کو کائنات عالم کا انتظام ناقص اور خام معلوم ہوتا ہے اور جنکو مصرعہ فلک را سقف بشگافیم و طرحِ نو در اندازیم۔ کا دعوی ہے اون سے مصنف کو بحث نہین ہے کیونکہ اس تقدیر پر تو حق تعالی کی حکمت کاملہ کا اور اوسکی حکومت قدریہ کا جو مسلم مانی گئی ہے انکار نکلتا ہے۔ لیکن اگر ان تخیلات گستاخانہ سے پرہیز کیا جاوے اور واقعات پر جیسا کہ وہ نفس الامر مین ہمارے مشاہدہ اور تجربہ مین آتے ہین لحاظ کیا جاوے تو نظام عالم اور نظام دین مین ایک نہایت قریب اور حیرت انگیز مشابہت پائی جائیگی اور معلوم ہوگا کہ دونون عالم ایک ہی عظیم الشان نظام کے جز دہین لہذا جو اعتراض ایک کی نسبت کیا جاوے وہی دوسرے پر بھی عائد ہوگا۔ پس اس بنا پر ثابت کیا ہے کہ اعتراض جو دین پر کئے جاتے ہین محض باطل اور پوچ ہین +

اسمین شک نہین کہ دلائل مسطورہ سے ثبوت قطعی حاصل نہین ہوتا بلکہ صرف ایک ظن غالب پیدا ہوتا ہے مگر یاد رکھنا چاہیئے کہ یہ ظن ایک اعلی مرتبہ کا ظن ہے اور انسان روزمرّہ کے کاروبار مین اس سے بھی ادنی درجہ کے ظن پر عمل کرتے ہین۔ حق تو یہ ہے کہ ایسی چیزین جنکا ہمکو ثبوت قطعی حاصل ہے یا حاصل ہوسکتا ہے بہت کم ہین اور ایسے ضعیف البنیان مخلوق کے لئے جیسا انسان ہے ظن غالب ہی دستور العمل ہوسکتا ہے چنانچہ معاملات روزمرہ مین اوسی پر اوسکے عمل کا دارومدار ہے یہان تک کہ وہ اپنے فائدہ کی نسبت نہایت قلیل امید پر عمل کرنے کو مستعد ہوجاتا ہے اور کاروبار دنیا مین نہ صرف اون امور کی نسبت جنکے وقوع کا

اوسکو یقین ہے بلکہ اونکے نسبت بھی جنکا واقع ہونا صرف ممکنات سے ہے احتیاط وعاقبت اندیشی عمل مین لاتا ہے اور اکثر اوقات اس خیال پر اسباب آیندہ مہیا کرتا ہے کہ شاید کسی وقت اونکی ضرورت پڑے حالانکہ ایسی ضرورت کے عائد ہونے کی امید بہت ہی قلیل ہوتی ہے۔ جبکہ ہمکو دو چیزون کے وزن کا فرق دریافت کرنا منظور ہوتا ہے تو ایک صحیح ترازو مین اونکو تولتے ہین اور جس طرف ذرہ بھی پلہ جھکتا ہے وزن کی زیادتی معلوم ہوتی ہے اور اوسپر عمل کیا جاتا ہے اسی طرح اس امر کی نسبت کہ کیا کرنا اور کیا نکرنا چاہیئے عقل سلیم یہ چاہتی ہے کہ وزن کی تھوڑی زیادتی بھی کافی شمار کیجاے +

پس تقریر مذکورہ بالا کا حاصل یہ ہے کہ اگر کائنات عالم اور پروردگار کے سلوک عام سے تشبیہاً دین کی حقیت کے ادنی درجہ کا ثبوت حاصل ہو تو بھی اوسپر عمل کرنا ہمارے اوپر عقلاً واجب ہوتا ہے لیکن اگر اس قسم کی تشبیہہ سے دین کی حقیت کے ثبوت کی نسبت ایک ظن غالب پیدا ہوتا ہو تو اس صورت مین انسان پر جو عقل اور تمیز اخلاقی سے مزین ہے دین کا قبول کرنا مقدم ہو جاتا ہے اور اوسکو قبول نکرنا ایسی ناعاقبت اندیشی اور بےعقلی ہے کہ ہرگز سمجھہ مین نہین آتی۔ غرضکہ اس رسالہ نادرین یہ امر براہین قاطعہ سے ثابت کیا ہے کہ جبکہ انسان دنیا کے چھوٹے اور نیز بڑے معاملات مین ادنی سے ادنی درجہ کے ظن پر عمل کرتا ہے تو امور دینیہ مین اور عالم آیندہ کی نسبت ثبوت قطعی پر منحصر ہونا جسکا وہ اہم سے اہم دنیوی معاملہ مین متوقع نہین ہوتا بلکہ نہایت خفیف ظن پر اکتفا کرتا ہے ایسی کوتاہ اندیشی ہے کہ

جسکی نسبت کچھہ عذر نہین ہوسکتا ہے *

غرضکہ مصنف نے اس نسخہ مین ثابت کیا ہے کہ دین فطری کی جن مخصوص باتون پر اعتراض کیا جاتا ہے وہ اون باتون کے جو سلسلہ نظام عالم مین دیکھنے مین آتی ہین مشابہ ہین لہذا اعتراض مذکور پایہ استدلال سے گرا ہوا ہے اور اس نظر سے مصنف نے حصہ اول مین سات باتین جنکو مسائل دین فطری کہا چاہیئے سات ابواب مین ملحوظ رکھی ہین ان مین سے ہر ایک کا مختصر بیان کرنا بیجا نہو گا۔ باب اول مین حیات آیندہ کا قرین قیاس ہونا اس عالم مین جنم لینے کی تشبیہہ سے دکھایا گیا ہے چونکہ رحم مادر سے باہر آنا ہماری حیات کا جاری رہنا ہے لہذا یہ عجیب تبدّل اس امر کی تائید کرتا ہے کہ وہ عجیب تر تبدّل بھی جو موت سے عائد ہوگا ہماری حیات کا منقطع ہونا نہین بلکہ جاری رہتا ہوا اور دیگر تشبیہات سے ثابت کیا ہے کہ انسان کا نفس اپنے وجود کے لئے بہت صورتون مین جسم مادّی کا محتاج نہین ہے۔ باب دوم مین اس امر کی بحث ہے کہ عالم آیندہ کی بہبودی کس طرح دستیاب ہوسکتی ہے اور یہ بھی واضح کیا گیا ہے کہ جس طرح راحت اور رنج اس عالم مین نتیجے ہمارے چال وچلن کے ہین لہذا تشبیہاً اس بات کا ظن ہوسکتا ہے کہ یہ نتیجے حیاتِ آیندہ مین بھی اپنا اثر پیدا کرین۔ اور قیاس مذکور کی باب سوم مین اس طرح تائید کی گئی ہے کہ حکومت طبیعیہ جسکے ماتحت ہم اس عالم مین ہین وہ ایک حکومت ممیزہ ہے کیونکہ اوسمین اکثر اوقات نیک چلنی کے ساتھہ خوشی اور بدچلنی کے

ساتھہ دُکھہ لگا ہوا ہے - پس از روے تشبیہہ یہ امر قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ یہ راستی کی حکومت جسکے آثار ابتدائی اس عالم مین پائے جاتے ہین عالمِ آیندہ مین ہمکو سُکھی یا دُکھی کرنے مین زیادہ تر دخل رکھتی ہو۔ اور اس اعتراض کا جواب کہ خدا کی رحمت سے بعید ہے کہ اوس نے نیکی کی راہ مین اس قدر دشواریون کا حائل ہونا جائز رکھا ہو باب چہارم مین اس طرح دیا ہے کہ چونکہ ہم تجربہ سے جانتے ہین کہ ہمکو اس زندگانی مین اس قدر مشکلات اور آزمایشین پیش آتی ہین کہ ناکامی سے بچنے کے لئے عاقبت اندیشی سے چلنا لابدی ہوتا ہے لہذا یہ امر بعید از قیاس نہین ہے کہ ہمارا فائدہ ابدی بھی ایک آزمایش اور خطرہ کی حالت مین ہماری ہی کوشش پر موقوف رکھا گیا ہو۔ اور باب پنجم مین امر مذکور کی تائید کی غرض سے واضح کیا ہے کہ جس طرح اس دنیا مین عالم رضاعت ایک تیاری ہے واسطے عالم شباب کے اور عالم شباب ایک تیاری ہے واسطے عالمِ سنِ تمیز کے۔ اسی طرح یہ امر کہ ہماری کل زندگی واسطے زندگی آیندہ کے تربیت اور تیاری کی ایک حالت ہے از بس قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔ اور باب ششم مین اس امر سے بحث ہے کہ قیاس مذکور مسئلہ جبر سے ہرگز ضعیف نہین ہوتا ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ وہ لوگ جو اپنے تئین مجبور سمجھتے ہین وہ اس دنیا مین اپنے افعال کے ذمہ دار سمجھے جاتے ہین اور اون سے برتاؤ بھی اوسی طرح پر کیا جاتا ہے پس اغلب ہے کہ باوجود عقیدۂ جبر کے عالم آیندہ مین بھی اون سے اسی طرح پر

سلوک کیا جاوے گا۔ اور باب ہفتم مین اس امر پر زور دیا گیا ہے کہ اگرچہ ہم
حق تعالی کی حکومت ممیزہ کو کما حقہ نہین سمجھ سکتے ہین تاہم اس ناواقفیت
سے اوس عقیدہ کا ضعیف ہونا ثابت نہین ہوتا ہے کیونکہ کل تجربہ سے
یہ بات یقیناً ثابت ہے کہ جون جون ہمارے علم کو ترقی ہوتی جاتی ہے
وہ امور جو پیشتر سمجھ مین نہین آتے تھے بالکل صاف ہو جاتے ہین۔ پس
آیندہ کو بھی لامحالہ ایسا ہی ہوگا۔ اب ناظرین سے مترجم کی یہ التماس ہے
کہ وے اس کتاب کی مسلسل تقریر پر بلا تعصب بتوجہ تمام غور کرین اور
بصدق دل اوسکی یہ دعا ہے کہ خالق عالم سب کو الحادکے ہلاک کرنیوالے
وسواس سے محفوظ رکھے اور اپنی سچی راہ دکھاوے۔ آمین *

LYTTON LIBRARY ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY

حصۂ اول

دین فطری کے بیانمین

باب اول

حیات آیندہ کے بیان مین

بعض لوگون نے نفس کی ہوئیت کے عدم تغیر یعنی زندہ فاعل کے وہی ذات قائم رہنے کی نسبت جو زمانہ حال اور آیندہ یا دوپے درپے آنیوالے وقتون مین ہمارے زندہ رہنے کے تصور سے نکلتا ہے عجیب وغریب دقتین پیدا کی ہین۔ جن صاحبون کو اونکا ملاحظہ منظور خاطر ہو وہ اونکو اس نسخہ کے آخر مین جو پہلا رسالہ ہے مطالعہ فرماوین مگر بالفعل بلالحاظ اون دقتون کے ہمکو اس امر پر غور کرنا چاہیئے کہ طبیعت عالم کی تشبیہہ اور وہ تبدلات جو ہمپر واقع ہوئے اور وہ جنکا واقع ہونا بغیر اپنے ہلاک ہوئے ہم ممکن سمجھتے ہین موت کا ہمارے اوپر اثر ہونے یا نہونے کی نسبت کیا اشارہ کرتے ہین اور نیز اس بات پر غور کرنا چاہیئے کہ آیا ان سب باتون سے اوس تبدل کے بعد جو موت سے عائد ہوگا ہمارا ایک

حالت آیندہ مین باز زیست و ادراک قائم رہنا غالباً پایا جاتا ہے یا نہین +

(۱)۔ اس عالم مین بچپن کی ناچاری اور خامی کی حالت مین ہمارے پیدا ہونے اور بعد ازان سن تمیز کو پہونچنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نوع انسان مین طبیعت عالم کا یہ ایک قاعدہ کلیہ ہے کہ وہی مخلوق یعنی وہی متنفس زیست اور ادراک کے مدارج کے اعتبار سے جداگانہ حالتون مین قائم رہے آوین اور ایک زمانۂ زیست کے عمل اور راحت اور رنج کی قابلیتین بہ نسبت اونکے جو دوسرے زمانے کے لئے معین کی گئی ہین از بس مختلف ہون۔ اور دوسری مخلوقات کی نسبت بھی یہی قاعدہ صادق آتا ہے۔ کیونکہ (قطع نظر اون مدارج کے جو رحم مادر مین واقع ہوئے) ان مخلوقات کے پیدا ہونے کے وقت کی اور زمانۂ بلوغ کی قابلیتون اور حالات زیست کا مختلف ہونا۔ کیڑون کا پردار ہونا اور اِس تبدّل کے باعث نقل مکان کی قوت کا بہت زیادہ ہو جانا۔ بیضے کا چھلکا توڑ کر پرندون اور پتنگون کا اپنے مسکن سے باہر آنا اور اس وسیلے سے ایک عالم جدید مین جو اونکے لئے سامان جدید سے آراستہ ہے داخل ہو کر نئے طرز پر زندگی بسر کرنا طبیعت عالم کے اس قاعدۂ کلیہ کی مثالین ہین۔ اسی طرح حیوانات کے کل انقلابات عجیبہ اور مختلفہ پر یہان غور کرنا چاہیے۔ مگر حالات حیات جنمین ہم خود زمانۂ گذشتہ یعنی رحم مادر اور عالم رضاعت مین زندہ رہ چکے ہین ہمارے سن تمیز کی حالت موجودہ کی نسبت قریب قریب اسقدر مختلف ہین جسقدر کہ زیست کی دو حالتون یا درجون مین تخالف تصور کرنا ممکن ہے۔ پس حالت موجودہ کے بعد ایک دوسری حالت مین ہمارا زندہ رہنا جو فرض کرو کہ اس حالت سے

اسقدر مختلف ہوگی جسقدر ہماری یہ حالت حالات سابقہ کی نسبت مختلف ہے
تشبیہہ کے اعتبار سے عالم کی طبیعت کے بالکل مطابق ہے یعنی اوسی قسم کے
ایک قاعدے یا تعیین طبیعی کے مطابق ہے جو ہمارے تجربے مین آچکا ہے ◆

(۲) ۔ہم جانتے ہین کہ ہمکو فعل کی اور راحت اور رنج سے متاثر ہونے
کی قابلیت حاصل ہے کیونکہ ہمکو اپنے فعل کا اور راحت سے حظ اور تکلیف سے
رنج اوٹھانے کا علم حاصل ہے ۔قبل موت کے اِن قُویٰ اور لیاقتون کے ہم مین
موجود ہونے سے اس امر کا کہ وہ بحالت موت اور مابعد بھی ہم مین قائم رہینگے ظن
ہوتا ہے بلکہ ظن غالب کہا چاہیئے جو اس امر کے لئے کافی ہے کہ اوس ظن کی
بنا پر عمل کیا جاوے الّا اوس صورت مین کہ کوئی صاف دلیل اس خیال کی ہو
کہ موت اون قوائے حیات کی ہلاک کرنے والی ہے کیونکہ ہر صورت مین اس
امر کا ظن غالب ہوتا ہے کہ کُل چیزین جیسا کہ ہم اونھین دیکھتے ہین ہر حال مین
ویسی ہی قائم رہینگی سوائے اون حالات کے جنکی نسبت کوئی وجہ ہے کہ وہ
چیزین اونمین تبدّل ہو جائینگی اور یہ ظن یا گمان جو طریقہ عالم کی تشبیہہ سے پیدا ہوا
اوسی قسم کا ہے جو خود لفظ استمرار کے معنی سے مترشح ہے اور جسکے سوا اور کوئی
دلیل طبیعی ہمارے اس یقین کے لئے پائی نہین جاتی کہ سلسلۂ دنیا کل بھی
ویسا ہی جاری رہیگا جیسا کہ زمانۂ گذشتہ سے جہانتک ہمارے تجربے کی یا علم
تواریخ کی رسائی ہو سکتی ہے ابتک چلا آیا ہے بلکہ سوائے ذات واجب الوجود
کے ہر ایک شئے کے جو اب موجود ہے زمانۂ حال سے ایک لمحہ زیادہ قائم
رہنے کا یقین اسی دلیل پر مبنی ہے پس اگر انسان کو اطمینان کلّی ہو جاوے

کہ موت جسکی حقیقت سے ہم واقف نہین ہین ہمارے قواے فعل اورادراک کا ہلاک ہونا نہین ہے تو پھر کوئی اندیشہ اس بات کا باقی نہین رہتا کہ کوئی اور قوت یا واقعہ جو موت سے متعلق نہین ان قویٰ کو ہر ذی حیات کے عین موت کے وقت ہلاک کر دیگا اوراس لئے بعد موت اونکے قائم رہنے کی نسبت شک نرہیگا اوراسی بات سے ظن غالب ہوتا ہے کہ ہمارے قواے حیات بعد موت قائم رہینگے الا اوس صورت مین کہ کوئی وجہ اس خیال کی ہو کہ موت اونکی ہلاکت ہے۔ کیونکہ اگر موت کے ہمارے لئے مہلک نہونے کے یقین سے بعد موت ہمارا زندہ رہنا کسی طرح پر متحقق ہو تو اوس صورت مین جبکہ موت کو اپنے لئے مہلک تصور کرنے کی کوئی وجہ نہو بعد موت ہمارا زندہ رہنا گمان قوی ضرور رکھتا ہے ✣

اگرچہ میرے نزدیک اس امر کا اقرار ضروری ہے کہ قبل اسکے کہ حیات آیندہ کے ثبوت مین معمولی دلائل طبیعیہ[لہ] ونفسانیہ پر لحاظ کیا جاوے ایک عام طرح کا بے بنیاد توہم اوٹھتا ہے کہ شاید اوس تبدل اور حادثۂ عظیمہ مین جو موت سے ہمارے عائد حال ہوگا ہم یعنی ہمارے قواے حیات مطلقاً ہلاک ہو جاوین تاہم قبل ثبوت مذکور کے بھی جہانتک کہ مجکو دریافت ہوتا ہے دراصل کوئی خاص

لہ دلائل طبیعیہ وہ ہین جو عالم کی خلقت سے اخذ کئے جاتے ہین مثلاً بعد موت نفس انسانی کے باقی رہنے پر وہ انقلابات جنکا تجربہ ہم اس عالم مین کر چکے ہین دال ہین۔ اور دلائل نفسانیہ وہ ہین جو نفس انسانی کی قوتون سے متعلق ہین مثلاً یہ کہ انسان کی آرزو اور تمنا ہمیشہ بڑہتی رہتی ہے اور عالم موجود مین کبھی سیر نہین ہوتی پس یہ خواہش کسی عالم آیندہ پر جسمین وہ آسودہ ہو سکے دلالت کرتی ہے ورنہ نفس انسانی کو ایسی استعداد عطا کرنا جسکی سیری کا موقع ومحل نہو محض بیمعنی ہوا جاتا ہے ۱۲ منہ

اور صریح وجہ یا دلیل اس اندیشے کی ہرگز پائی نہین جاتی۔ اور اگر کوئی ہو تو چاہیئے کہ شئے کی حقیقت سے یا طبیعت عالم کی تشبیہہ سے پیدا ہو ❊

مگر شئے کی حقیقت سے کوئی دلیل حاصل نہین ہوسکتی کہ وہ زندہ فاعل کے لئے مہلک ہے اسواسطے کہ ہم مطلق نہین جانتے کہ بالاصل موت کیا ہے لیکن صرف اوسکے چند آثار سے واقف ہین مثلاً گوشت و پوست و استخوان کا گلجانا۔ اور یہ آثار کسی طرح زندہ فاعل کی ہلاکت پر دلالت نہین کرتے۔ اور علاوہ اسکے جیسا کہ ہم بدرجۂ غائت ناواقف ہین کہ ہمارے قواے حیات کا عمل کس شئے پر موقوف ہے اسی طرح ہم مطلقاً ناواقف ہین کہ قویٰ خود کس شئے پر موقوف ہین یعنی نہ صرف اونکے عمل واقعی بلکہ عمل بالفعل کی قابلیت سے قطع نظر خود قویٰ کا وجود بمقابلہ اونکے انعدام کے کس شئے پر موقوف ہے۔ کیونکہ حالت خواب یا بہر حال غشی سے نہ صرف یہ واضح ہوتا ہے کہ قویٰ درصورت عمل مین نہ لائے جانے کے اس طرحپر موجود ہوتے ہین جیسے مادۂ غیر ذی روح مین حرکت کی قوت بالقوہ موجود ہے بلکہ یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ باوجود فی الحال عمل مین لانے کی قابلیت نہونے کے وے قویٰ موجود ہین یا یہ کہ بالفعل عمل مین لانے کی قابلیت اور نیز عمل واقعی گو معطل ہون تاہم قویٰ بذات خود موجود ہین اور ہلاک نہین ہوتے۔ پس جبکہ ہم مطلقاً ناواقف ہین کہ ہمارے قواے حیات کا وجود کس شئے پر منحصر ہے تو اور بھی واضح ہوتا ہے کہ شئے یعنی قواے حیات کی حقیقت سے ظن اس بات کا کہ موت اونکے لئے مہلک ہوگی مستنبط نہین ہوسکتا ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اونکا وجود کسی ایسی شئے پر موقوف ہو جو

موت سے اصلا متاثر نہو یعنی ایسی کسی شئے پر موقوف ہو جو ملک الموت کے حیطۂ اختیار سے مطلقاً باہر ہو۔ پس کوئی امر اس سے زیادہ یقینی نہین ہے کہ شئے کی حقیقت سے موت مین اور زندہ فاعل کی ہلاکت مین کوئی علاقہ ظاہر نہین ہوتا۔ اور نہ کل طبیعتِ عالم کی تشبیہہ سے کوئی بات پائی جاتی ہے جس سے اس گمان کا ذرا سا بھی موقع ہو کہ حیوانات کے قواے حیات کبھی جاتے رہتے ہین اور گو اونکا جاتا رہنا ممکن بھی ہو الا موت سے جاتے رہنے کے گمان کا تو اور بھی کم موقع ہے۔ کیونکہ ہم کوئی ایسے قوی نہین رکھتے ہین جن سے حیوانات کے حالت موت کی اور ما بعد کی کیفیت دریافت کر سکین تاکہ اونکی کیفیت آیندہ معلوم ہو۔ اس واقعہ سے وے ہماری نظر سے غائب ہو جاتے ہین اور اونکے قواے حیات سے مزین ہونے کا ثبوت جو بذریعہ حواس ظاہرا کے ہمکو حاصل تھا جاتا رہتا ہے مگر اس یقین کی وجہ خفیف بھی حاصل نہین ہوتی کہ اوس وقت یا اوس واقعہ سے قواے مذکورہ اون سے جاتے رہتے ہین +

ہماری اس امر کی واقفیت کہ یہ قوی اوسوقت تک کہ ہم اونکے دریافت کر سکنے کی قدرت رکھتے ہین حیوانات مین موجود تھے خود اس امر کا ظن پیدا کرتی ہے کہ وہ اونمین اوسوقت کے بعد بھی قائم رہینگے۔ اور جبکہ اون انقلابات عظیمہ اور عجیبہ پر جنکا ہم تجربہ کر چکے ہین لحاظ کیا جاتا ہے تو ظن مذکور کی تائید ہوتی ہے اور اوسکا معتبر ہونا قرین قیاس معلوم ہوتا ہے اور یہ انقلاب ایسے عظیم ہین کہ ہمارا ایک دوسری حالت زیست مین با دراک و عمل زندہ رہنا محض سلوک ربانی کے ایک ایسے قاعدہ کے مطابق ہوگا کہ مثل اوسکے برتاؤ خود ہمارے

ساتھ ہو چکا ہے اور طبیعت عالم کے ایک ایسے سلسلۂ اسباب کے مطابق ہو گا کہ اوسکی مثل مین ہمارا گذر ہو چکا ہے +

مگر چونکہ ہر ایک شخص اس بات سے لامحالہ بخوبی آگاہ ہو گا کہ قوت متخیلہ کا اسقدر خاموش کرنا کہ آواز عقل کی اس معاملہ مین صاف صاف سننے مین بھی آسکے کسقدر دشوار ہے۔ اور چونکہ ہم اس شوخ اور دہوکا دینے والی قوت کو جو ہمیشہ اپنے احاطہ سے تجاوز کیا کرتی ہے (اور اگرچہ فی الحقیقت یہ قوت کسی قدر ادراک کی مدد کرتی ہے مگر جمیع غلطیون کی موجد ہے) ایام شباب سے دل مین جگہہ دینے کے عادی ہوتے ہین۔ اور چونکہ اشیا کی حقیقت کے دریافت کرنے مین ہم خیالات کثیف اور خام مین گم گشتہ ہو جاتے ہین اور اوس شئے کی نسبت جس سے درحقیقت مطلقاً ناواقف ہین آپ کو واقفکار مان لیتے ہین پس مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اون ظنونِ خیالیہ پر جو اس قسم کے تعصبات دیرینہ اور دیرپا سے پیدا ہوتے ہین اور جنکی وجہ سے یہ وہم ہوتا ہے کہ موت ہماری ہلاکت کا باعث ہو گی غور کیا جاوے اور یہ واضح کردیا جاوے کہ اگرچہ ہم اون سے نجات کلی نہین پاسکتے تاہم وے دراصل کیسے کم وقعت ہین +

(ا)۔ اس بات کا ظن کہ موت ذی حیات کے لئے مہلک ہے بالضرورۃ اس قیاس پر مبنی ہے کہ وہ بسیط نہین بلکہ مرکب ہین اور مرکب ہونے کے باعث منفک ہین۔ مگر چونکہ ادراک ایک ایسی قوت ہے جو بسیط اور ممتنع الانقسام ہے تو اوس شئے کا بھی جسمین وہ قوت متمکن ہے اوسکے ہم صفت یعنی ممتنع الانقسام ہونا ضرور معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر کسی ذرہ مادیہ کی حرکت مطلقاً واحد اور

ممتنع الانقسام ہو اور اوسکی نسبت ایسا تصور کرنے سے کہ ایک جزو اوس حرکت کا
موجود اور دوسرا معدوم یعنی ایک جزو اوس مادے کا متحرک اور دوسرا ساکن ہے
تناقض لازم آتا ہو تو نہ صرف اوسکی قوت متحرکہ بلکہ نیز وہ شئے یعنی ذرہ مادیہ جسمین وہ
قوت پیوستہ ہے ممتنع الانقسام ہو گا کیونکہ اگر یہ دو حصون مین تقسیم ہوسکتا تو ممکن
تھا کہ ایک حصہ متحرک اور دوسرا ساکن ہوتا لیکن یہ امر اوس بات کے جسکو فرض کر لیا
خلاف ہے علی ہذا القیاس دلیل ذیل پیش کی گئی ہے اور اوسکے صحیح ہونے
کی نسبت ظاہرا کوئی بات مانع معلوم نہین ہوتی یعنی جبکہ وہ ادراک یا علم جو ہم اپنے
وجود کا رکھتے ہین ممتنع الانقسام ہے ایسا کہ ایک حصے کو ایک مقام پر اور دوسرے کو
اور مقام پر تصور کرنے سے تناقض لازم آتا ہے تو قوت ادراک یعنی قوت علم بھی
ممتنع الانقسام ہو گا اور اسی وجہ سے وہ شئے جسمین وہ متمکن ہے یعنی نفس مدرک
ممتنع الانقسام ہو گا۔ پس اگر بموجب اس تقریر کے ہر زندہ فاعل ایک نفس بسیط
تصور کیا جائے اور ایسا خیال کرنا بہ نسبت مرکب خیال کرنے کے دشوار تر نہین
ہے اور اس امر کا ثبوت ابھی مذکور ہو چکا ہے تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہمارے اجسام
مرکبہ مثل مادۂ خارجیہ کے جو ہمارے گرد و پیش ہے نہ ہمارے عین ہین اور نہ
ہمارے جزو۔ اور جیسا ہمارا کسی مادے سے متاثر ہونا یا اوسپر قادر ہونا آسانی
خیال مین آسکتا ہے ویسا ہی یہ تصور کرنا بھی آسان ہے کہ مادہ جو ہرگز ہمارا جزو
نہین مثل ہمارے اجسام موجودہ کے ہمارے تصرف مین آسکتا ہے۔ جسم سے
خارج ہمارا زندہ رہنا اسقدر آسانی سے خیال مین آسکتا ہے جیسا جسم مین زندہ
رہنا۔ اور جس آسانی سے ہم اجسام موجودہ مین اپنا زندہ رہنا خیال کر سکتے ہین

اوسی سہولت سے یہ خیال بھی ممکن ہے کہ ہم اور اجسام مین جو باعتبار اعضا اور حواس کے اون سے جواب عطا ہوئے ہین مختلف ہون زندہ رہے ہون اور یہ کہ من بعد انھین یا اور نئے جسمون مین جنکی ترکیب اعضا دوسری طرز پر ہو زندہ رہین۔ حاصل کلام ان کل اجسام مرکبہ کا زائل ہوجانا بشرط اس قیاس کے کہ ہم اونمین علی التواتر زندہ رہے ہون ہمکو جو ذی حیات ہین ہلاک کرنے مین یا ہمکو قوائے زیست یعنی قوائے ادراکیہ و عملیہ سے محروم کرنے مین ہرگز اوس سے زیادہ دخل نہین رکھتا ہے کہ مادہ خارجیہ کے زوال کو جس سے ہم متاثر ہو سکتے ہین اور جسکو ہم حوائج بشریہ مین استعمال کرسکتے ہین اوس امر مین دخل ہے +

(۳) کسی زندہ فاعل کے بسیط اور مطلقاً واحد ہونے کا ثبوت بمقتضائے اوسکی ماہیت کے مشاہدات عملیہ سے بخوبی ممکن نہین لیکن چونکہ یہ مشاہدات اوسکی وحدت کے خیال کے ساتھ منطبق ہین پس وے ہمکو بالیقین یہ نتیجہ نکالنے پر صاف صاف رجوع کرتے ہین کہ ہمارے کثیف اجسام مرکبہ جنکے ذریعہ سے ہم اشیاء محسوسات کا درک کرتے ہین اور جنکے ذریعہ سے ہم فعل کرتے ہین ہمارے جزو نہین ہین لہذا اون سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ قطع نظر اس بات کے کہ ہمارے نفوس مادی یا غیر مادی ہین ہمکو کوئی دلیل اس یقین کی حاصل نہین ہے کہ اونکی ہلاکت ہماری ہلاکت ہے کیونکہ ہم تجربے سے جانتے ہین کہ باوجود جاتے رہنے اعضا و آلات حواس بلکہ اس جسم مین سے ایک بہت بڑے حصہ کے آدمی وہی ذی حیات باقی رہتے ہین۔ اور آدمی اپنے وجود کا وہ زمانہ یاد مین لاسکتے ہین جبکہ اونکے جسم کا حجم بہ نسبت زمانہ سن تمیز کے نہایت ہی چھوٹا تھا۔ اور لامحالہ یہ خیال ہوتا ہے

کہ اوسوقت مین بھی باوصف جاتے رہنے اوس چھوٹے جسم مین سے ایک بہت بڑے حصہ کے وہ وہی زندہ فاعل باقی رہتے جیسا اب باوجود جاتے رہنے جسم موجودہ سے ایک بڑے حصہ کے وہ حالت اصلی پر رہ سکتے ہین ۔ اور یہ امر یقینی ہے کہ اجسام حیوانیہ تحلیل ہونے کی صفت دائمہ کے باعث جو اونکے ہر حصہ مین موجود ہے ہمیشہ تحلیل ہوتے رہتے ہین۔ اس طرح کی باتین زندہ فاعل یعنی اپنے نفس مین اور اوس مادۂ کثیر مین جس سے ہم تعلق قریب رکھتے ہین ہمکو خواہ نخواہ تمیز کرنا سکھاتی ہین کیونکہ مادہ کا علیحدہ ہوجانا ممکن اور واقعی روزمرہ علیحدہ ہوتا رہتا ہے اور ایک جسم سے دوسرے جسم مین نقل مکان کرتا رہتا ہے مگر ہمکو یقین کلی حاصل ہے کہ ہر زندہ فاعل بعینہ وہی نفس واحد باقی رہتا ہے اور یہ بیان مجمل ذیل کی باتون کی طرف رجوع کرتا ہے *

اولاً۔ کسی طریقہ سے ازراہ تجربے کے ذی حیات کا حجم بالتحقیق دریافت نہین ہوسکتا۔ اور تاوقتیکہ یہ بات قرار نپاوے کہ اوسکا حجم ذرات مادیہ اصلیہ کی بہ نسبت جو ظاہرا کسی قوت طبیعیہ سے زائل نہین ہوسکتے بڑا ہے موت کا اوسکو یعنی ذی حیات کو گو وہ مطلقاً غیر منفک بھی نہو زائل کرنا کسی دلیل سے خیال مین نہین آتا *

ثانیاً۔ ہمارا چند مرکبات مادیہ مثلاً اپنے گوشت و استخوان کے ساتھ تعلق قریب رکھنا اور بعد کو اوس تعلق کا مطلقاً منقطع ہوجانا اور باوجود اس مفارقت کے زندہ فاعل کا یعنی ہمارا ہلاک نہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ مرکبات مادیہ ہمارے نفس کے عین نہین ہین اور اوس سے یہ بات بھی نکلتی ہے کہ ہمکو کسی

اور مرکبات مادیہ مثلاً مرکبات اندرونی کو بھی زندہ فاعل یعنی اپنا عین قرار دینے
کی کوئی دلیل حاصل نہین ہے کیونکہ سواے اوس تعلق کے جو ہم ان دوسرے
مرکبات مادیہ سے رکھتے ہین اور کوئی دلیل ہو نہین سکتی جس سے یہ نتیجہ نکالا جاے
لہذا وقت موت کے جو کچھہ اونپر واقع ہو اوس سے یہ نتیجہ نکالنے کے ہم مجاز نہین
ہین کہ زندہ فاعل ہلاک ہو جاینگے ۔ طبیعت عالم کے بعض قواعد کلیہ معینہ کے
موافق ہمارے جسم کا بڑا حصہ یا شاید کُل جسم کئی بار زائل ہو چکا ہے اور باوصف
اسکے ہم وہی ذی حیات موجود ہین ۔ پس اگر طبیعت عالم کے ایک دوسرے
قاعدۂ کلیہ معینہ یعنی موت کے باعث اوسی قدر یا کل جسم زائل ہو جاوے تو
ہمارا حالت اصلیہ پر رہنا کیون ممکن نہین ہے ۔ اس بات سے کہ ایک حالت
مین جسم بتدریج اور دوسرے مین دفعتہً منتقل ہو جاتا ہے کوئی بات مدعا کے خلاف
ثابت نہین ہوتی ہے ۔ باوجود واقع ہونے چند در چند انقلابات عظیمہ مادے کے
جو ہم سے خاص طرح پر متعلق ہے ہم ہلاک نہین ہوئے تو موت کو اپنے حق مین ایسا
مہلک تصور کرنے کی کیا وجہ ہے ۔ اور یہ اعتراض بھی نہین ہو سکتا ہے کہ جو کچھہ
اس طرح منتقل یا زائل ہو جاتا ہے ہمارے اصلی جسم غلیظ کا حصہ نہین بلکہ مادۂ
عارضیہ سے ہے کیونکہ کُل اعضا کا بھی جاتا رہنا ممکن ہے جنمین بالضرورۃ بہت
عروق اور اعصاب وغیرہ جسم اصلی کے ہونگے ۔ اور اگر یہ بات بھی تسلیم ہو تو موت
سکے باعث اعصاب وغیرہ کا متحلل یا منتقل ہونا بھی تو ثابت نہین ۔ اگرچہ تاوقتیکہ
مادۂ عارضیہ ہمارے جسم غلیظ سے ملحق اور اوسکے حصون کو ممتد کیے ہوئے ہے
ہمارا تعلق اوسکے ساتھہ از بس قریب ہے ۔ مگر اوس نسبت سے جو ایک شخص

اپنے جسم کے اون حصون سے رکھتا ہے جن سے اوسکو ازبس قریب تعلق ہے بہرحال صرف اسی قدر حاصل ہوتا ہے کہ وے حصے اور زندہ فاعل ایک دوسرے سے متاثر ہین - اور یہی بات باعتبار مرتبہ کے نہین بلکہ باعتبار جنس کے کل مادۂ خارجیہ کی نسبت جسکے وسیلے سے ہمکو تصورات حاصل ہوتے ہین یا جسپر ہمارا کچھہ اختیار ہے کہی جا سکتی ہے - پس بیان مسطورہ سے اس تصور کی کل وجہ کہ کسی مادّے کا زائل ہونا زندہ فاعل کی ہلاکت ہے اس نظر سے کہ وہ کسی وقت اوس سے متعلق تھا رفع ہوئی *

ثالثاً - اگر ہمارے جسم پر باعتبار اسکے کہ وہ حس و حرکت کے آلات اور اعضا سے ترکیب دیا گیا ہے کچھہ زیادہ غور کیا جائے تو بھی وہی نتیجہ حاصل ہوگا - بصارت کے عام تجربون سے جو آلات کے ذریعہ سے کئے جاتے ہین اور اس بات سے بھی کہ بینائی کو عینک سے کس طرحپر مدد ملتی ہے ظاہر ہے کہ ہمارا اپنی آنکھہ کے ذریعہ سے دیکھنا بمنزلہ عینک سے دیکھنے کے ہے اور کسی اور طرح کے دیکھنے کی جس سے یہ خیال ہو کہ آنکھہ بذاتِ خود بصیر ہے کوئی وجہ معلوم نہین ہوتی ہے سماعت کی نسبت بھی یہی کہا جا سکتا ہے اور کسی چیز کے ذریعہ سے جو ہمارے ہاتھہ مین ہو کسی مجسم شئے کا دور سے محسوس کر لینا اسی قسم کی ایک نظیر اوس امر کی جسپر ہم بحث کر رہے ہین معلوم ہوتی ہے - یہ سب باتین اس امر کی مثالین ہین کہ مادۂ خارجیہ یا وہ مادہ جو ہمارے جسم کا جزو نہین مثل آلات حس کے اشیا کو درک کئے جانے کے واسطے طیار کرنے اور قوت مدرکہ تک پہونچانے کا وسیلہ ہوتا ہے - اور مادۂ خارجیہ اور آلات حواس دونون ایک ہی طرح کے وسیلے ہین

١٧ یعنی زندہ فاعل اور مادہ خارجیہ کا باہم متاثر ہونا اور زندہ فاعل اور مادہ خارجیہ کا باہم متاثر ہونا دونون ایک ہی جنس مین داخل ہین اگرچہ تاثیر مین اوس کا اختلاف رکھتے ہین مثلاً سب ایک مادہ جنس کیفیت برودت مین شریک ہین اگرچہ بعض اون مین سے گرم ہے مین مخالفت ہین مثلاً کوئی درجہ اول مین بارد ہے اور کوئی درجہ دوم مین اور علی ہذا القیاس ١٢

کہ جنکے ذریعہ سے ہم اشیاء خارجیہ سے وہ تصورات حاصل کرتے ہین کہ جنکا ہم مین پیدا ہونا موجد عالم نے مدنظر رکھا تھا کہ اون اشیا سے ہم مین پیدا ہون۔ بہرحال عینک ظاہرا اس امر کی مثال ہے یعنی اس بات کی کہ ایک مادہ جو ہمارے جسم کا جزو نہین اشیا کو طیار کرتا ہے اور مثل آلات جسمانیہ کے قوت مُدرکہ کی طرف لیجاتا ہے اور اگر ہمارا آنکھہ سے دیکھنا صرف مثل عینک سے دیکھنے کے ہے تو تشبیہہ سے یہی بات نسبت اور حواس کے بھی صادق آویگی۔ اس تقریر سے یہ مراد نہین ہے کہ بصارت کا یا ہمارے حواسون مین سے کسی حواس کے ادراک کا کُل ساز وسامان درجہ بدرجہ قوت مُبصرہ یا مُدرکہ حقیقی تک دریافت ہوسکتا ہے بلکہ غرض صرف اسقدر ہے کہ جہانتک مشاہدات عملیہ سے دریافت ہوسکتا ہے وہانتک معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے آلات حواس مثل مادۂ خارجیہ کے اشیا کو طیار کرتے ہین اور ادراک کئے جانے کے لئے پہونچاتے ہین مگر اس بات سے اونکے بذات خود مُدرک ہونے کا ادنیٰ شائبہ بھی پایا نہین جاتا اور اس بات کی کہ آلاتِ حواس کو مُدرک سمجھنے کی کوئی دلیل نہین ہے آدمیون کے بعض آلات حسیہ کے جاتے رہنے اور اونکے اپنی حالت اصلی پر بے کم وکاست وہی ذی حیات قائم رہنے سے تائید ہوتی ہے۔ اور اس امر کی خواب کے تجربے سے بھی تائید ہوتی ہے اور اوس سے دریافت ہوتا ہے کہ فی الحال ہم مین اشیاے محسوسہ کے ادراک کی ایک پوشیدہ قوت موجود ہے جو خواب کا تجربہ نہونے کی صورت مین نامعلوم اور غیر متخیل ہوتی جسکے وسیلے سے اشیا کا ادراک بلاامداد آلات حواس خارجیہ کے ادنیٰ صفائی اور عمدگی کے ساتھہ ہوسکتا ہے جیسا اونکے ذریعہ سے ہوسکتا ہے +

ہماری قوت محرکہ یعنی بارادت وتمیز حرکت دینے کی طاقت کی بھی یہی کیفیت ہے کسی عضو کے جاتے رہنے پر بھی یہ قوت محرکہ ظاہرا بے کم وکاست باقی رہتی ہے ایسا کہ وہ ذی حیات جسکا عضو جاتا رہا ویسی ہی حرکت کر سکتا ہے جس طرح کہ وہ پہلے کرتا تھا بشرطیکہ ایک دوسرا عضو اوسے دیا جاوے۔ وہ مصنوعی پانون کی مدد سے چل سکتا ہے جس طرح کہ ایک لکڑی کے وسیلے سے اون چیزون کو جو اوسکے قدرتی ہاتھ کی رسائی اور طاقت سے باہر ہین ہٹا سکتا اور اپنے نزدیک لا سکتا ہے۔ اور یہ وہ اس طرح کرتا ہے جیسے اشیاے قریبہ اور کم وزن کو وہ قدرتی ہاتھ سے نزدیک لاتا اور حرکت دیتا ہے۔ اگرچہ ہمارے اعضا مثل کسی کل کے پرزون کے ایک دوسرے کو حرکت دینکے لئے موزون وسیلے ہین اور بعض اجزا اوسی عضو کے اوسکے دوسرے اجزا کو حرکت دینے کے ذریعہ ہین مگر اس بات سے ہرگز اس امر کا شایبہ بھی پایا نہین جاتا کہ ہمارے اعضا بذات خود اپنے تئین حرکت دینے کی طاقت رکھتے ہین +

مثلاً کسی شخص نے ارادہ کیا کہ فلانی شئے کو خوردبین سے دیکھونگا یا درصورت لنگڑے ہونے کے یہ قصد کیا کہ ایک ہفتے بعد اپنی لاٹھی کی مدد سے فلانی جگہہ جاؤنگا۔ ان دونون حالتون مین ارادہ جیسے خوردبین اور لاٹھی سے نہین ویسے ہی آنکھون اور پیرون سے بھی پیدا نہین ہوا اور نہ اس خیال کی جگہہ ہے کہ یہ ارادے اون سے عمل مین لائے جاتے ہین یا کہ اوس شخص کی آنکھین اور پانون علاوہ اوس معنی کے کہ خوردبین اور لاٹھی سے منسوب ہوئے باعتبار کسی اور معنی کے دیکھنے یا حرکت کرنیوالے ہین پس ہیئت مجموعی کی نظر سے ہمارے آلات حواس اور اعضا درحقیقت ذی حیات کے یعنی ہمارے لئے سواے حس وحرکت کے ذریعہ ہونے کے غالباً کچھہ زیادہ نہین ہین لہذا ہمکو اونکے

ساتھہ مانہوا اوس قسم کے تعلق کے (قسم کا تعلق اس لحاظ سے کہا گیا کیونکہ ہمکو تعلق کے مدارج سے بحث نہین ہے) جو ہمکو کسی مادہ خارجیہ سے ہے جس سے آلات بصارت اور حرکت مثل خوردبین اور لاٹھی کے بنائے ہین اور کوئی تعلق نہین ہے لہذا اِن آلات کے منتقل یا زائل ہوجانے سے بینندہ و حرکت کنندہ کی ہلاکت کا احتمال نہین ہوتا ہے

جب ہمکو یہ دریافت ہوا کہ مادے کا زائل ہونا جس سے ذی حیات کو ازبس تعلق تھا ذی حیات کا زائل ہونا نہین ہے۔ اور یہ کہ چند آلات اور اعضاے حس و حرکت کا جو اون سے متعلق ہین ہلاک ہونا اونکی ہلاکت نہین ہے تو قطعاً ثابت ہوا کہ اوسی قسم کے تعلق کے باعث کسی اور مادے یا کسی اور آلات اور اعضا کی ہلاکت کی بنا پر زندہ فاعل کا زوال یا ہلاکت تصور کرنے کی کوئی وجہ موجہ نہین ہے۔ اور ایسا تصور کرنے کی کہ علاوہ اوس تعلق کے کہ جسکا ذکر ہوا ہم کسی شئے سے جو موت سے زائل ہوجاتی ہے کسی اور طرح کا تعلق رکھتے ہین کوئی وجہ نہین ہے ؛

مگر کل بیانات مذکورۂ بالا کی نسبت کہا گیا ہے کہ وہ حیوانات غیر ذی عقل کی نسبت بھی اوسی قدر صادق آتے ہین اور اونکا غیر فانی ہونا اور اسوجہ سے راحت جاودانی کی قابلیت رکھنا ایک مشکل لاینحل تصور کی گئی ہے۔ یہ طرز بیان ضعیف اور حسد آمیز ہے مگر اوسکے اصلی مدعا سے کوئی دقت باعتبار وجوہات طبیعیہ یا نفسانیہ کے فی الواقع پیدا نہین ہوتی ہے کیونکہ اولاً اگر فرض کیا جاے کہ حیوانات غیر ذی عقل کے بالطبع غیر فانی تصور کرنے مین وہ حسد کی بات فی الواقع نکلتی ہوتی جو کہ ہرگز نہین نکلتی ہے یعنی اونکا بالضرورۃ کمالات فاضلہ کا حاصل کرنا اور صاحب عقل اور نیکی و بدی کے امتیاز کے لحاظ سے فاعل ذی تمیز ہوجانا تو یہ بھی کوئی مقام اشکال نہوتا کیونکہ ہم نہین جانتے کہ کن قوی اور پوشیدہ قابلیتون سے

وہ مزین ہین۔ جبکہ ہمکو تجربہ ہوا تھا اوس وقت انسان کا اسقدر صاحب فہم ہو جانا
جسقدر کہ وہ ایام سن تمیز مین ہو جاتے ہین ہمارے گمان کے اوسی قدر خلاف تھا
جسقدر کہ اب حیوانات غیر ذی عقل کا اوسقدر فہیم ہو جاتا ہمارے گمان کے خلاف ہے۔
کیونکہ ہمارا اور اونکا وجود ایک ہی اصل سے ہے۔ اور ہم دیکھتے ہین کہ طبیعت عالم کا
یہ ایک قاعدہ کلیہ ہے کہ مخلوقات جو نیکی اور دینداری کی قابلیتون سے مزین ہین
ایسی حالت زیست مین رکھے جاتے ہین کہ وہ اپنی عمر کے عرصہ دراز تک مثلاً
عالم رضاعت اور طفولیت مین اون قابلیتون کے عمل مین لانے سے بالکل معذور
رہتے ہین اور نوع انسان کا ایک بڑا حصہ پیشتر اسکے کہ یہ قابلیتین کسی قدر بھی عمل
مین لائی جاوین اس دنیا سے گذر جاتا ہے۔ مگر ثانیاً حیوانات غیر ذی عقل کے بالطبع
غیر فانی تصور کرنے مین اونکا عقل یا تمیز کی پوشیدہ قابلیت سے مزین ہونا تو ذرا
بھی نہین نکلتا۔ اور کیا تعجب ہے کہ انتظام عالم مین ایسے ذی حیات کی جو قابلیت
مذکورہ سے معرا ہون ضرورت ہو اور کل دقت اس امر کی کہ اونکا انجام کار کیا ہوگا ایسی
صاف صاف اور مطلقاً ہماری ناواقفیت پر مبنی ہے کہ بجز ایسے ضعیف العقل کے
جو سمجھتا ہو کہ مین عالم کے کل نظام سے واقف ہون کسی اور کا اس اشکال پر مصر
ہونا تعجب معلوم ہوتا ہے۔ پس اعتراض مذکور جو اکثر دلائل طبیعیہ یا ظنون غالبہ کے رد
مین جو نفس ناطقہ انسانی کے غیر فانی ہونے کی تائید مین دیئے گئے ہین ایسی فصاحت
اور بلاغت کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے محض ہیچ ہے۔ اور لفظ اکثر اس لحاظ سے
کہا گیا کیونکہ تقریر ذیل کی نسبت جو انسان سے خصوصیت رکھتی ہے اعتراض مسطورہ بالا
کمتر عائد ہوتا ہے +

(۴۳)۔ کیونکہ عیان ہے کہ جیسا ہمارے عقل و حافظہ و کیفیات نفس کے قویٰ اور قابلیتین موجودہ ہمارے جسم کثیف پر اس طرح موقوف نہین ہین جسطرح ادراک جو آلات حواس کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے اوسپر موقوف ہے ویسا ہی وے اوپر کسی ایسی طرح پر ہرگز موقوف معلوم نہین ہوتے جس سے اس گمان کا موقع ہو کہ اُس جسم کے زائل ہونے سے یہ ہمارے قوائے فکریہ موجودہ مثل قوائے حواس کے ہلاک ہو جائینگے یا یہ نتیجہ نکالنے کی اتنی بھی گنجایش ہو کہ قوائے فکریہ اسوجہ سے اور نہین تو معطل ہی ہو جائینگے ؛

اس عالم مین نوع انسان کا وجود ساتھہ زیست اور ادراک کے دو طریقہ ہے جو ایک دوسرے سے نہایت مختلف اور ہر ایک کے قواعد اور راحت اور رنج مخصوص ہین۔ جبکہ ہمارے حواس مین سے کوئی متاثر ہوتا ہے یا ہمارے قوائے شہوانیہ اپنے اپنے لذائذ سے متلذذ ہوتے ہین تو اوسکو حالت احساس مین جینا کہہ سکتے ہین۔ اور جبکہ ہمارے حواس مین سے کوئی متاثر نہین ہوتا یا قوائے شہوانیہ متلذذ نہین ہوتے اور باوصف اسکے ہم قوائے ادراک و عقل سے کام لیتے ہین اور عمل کرتے ہین تو اوسکو حالت تفکر مین جینا کہہ سکتے ہین۔ اور بعد حاصل ہو جانے تصورات کے ذی حیات کو حالت تفکر کے لئے کسی ایسی شئے کی جو موت سے زائل ہو جاتی ہے بالتحقیق کسی طرح کی کوئی ضرورت معلوم نہین ہوتی ہے۔ اگرچہ ہماری خلقت اور زیست کی کیفیت موجودہ کے لحاظ سے قوائے فکریہ تک تصورات کے پہونچانے کے لئے آلات حواس خارجیہ کی ویسی ہی ضرورت ہے جیسا کہ عمارت بنانے مین بار برداری اور آلات جر ثقیل اور پاڑ کی ضرورت پڑتی ہے مگر جبکہ تصورات حاصل ہو گئے ہم بدرجۂ غائت فکر کرنے کے

قابل ہوجاتے ہین اور اوس فکر کے ذریعہ سے بغیر امداد حواس کے کمال مرتبہ کے حظ اور تکلیف سے متاثر ہوسکتے ہین اور اس امر مین جہانتک ہم واقف ہین موت سے زائل ہونیوالے جسم کی کسی طرح کی امداد نہین ہوتی ہے۔ پس تفکر کے لئے یعنی ہماری باطنی خوشی اور تکلیف کے لئے اس جسم کثیف کا تعلق نفس متفکر کے ساتھہ کسی قدر بھی ضروری معلوم نہین ہوتا ہے لہذا یہ بات پائی نہین جاتی ہے کہ جسم کا بذریعہ موت کے زائل یا منتقل ہونا قواے موجودہ کی جس سے ہمکو تفکر کی قابلیت حاصل ہے ہلاکت کا باعث ہوگا علاوہ اسکے بعض مہلک بیماریان ایسی ہین جن سے ہمارے قواے فکریہ موجودہ کسی قدر بھی متاثر نہین ہوتے اور اس سے ایک ظن پیدا ہوتا ہے کہ ان بیماریون سے قواے موجودہ ہلاک نہونگے۔ فی الحقیقت اوس بیان سے جو اوپر ہوچکا ہے معلوم ہوتا ہے کہ ایک کے دوسرے سے متاثر ہونے سے ظن نہین ہوسکتا ہے کہ جسم کا زائل ہونا زندہ فاعل کی ہلاکت کا باعث ہے۔ اور اسی دلیل سے یہ بھی خواہ نخواہ معلوم ہوگا کہ آپسمین دونون کے متاثر ہونے سے یہ ظن نہین ہوسکتا کہ جسم کا زائل ہونا ہمارے قواے فکریہ موجودہ کا ہلاک ہونا ہے۔ بلکہ اونکے ایک دوسرے سے متاثر نہونے کی مثالین اس امر کے منافی ایک ظن پیدا کرتی ہین۔ مہلک بیماریون سے ہمارے قواے فکریہ موجودہ کو نقصان نہپہونچنے کی مثالین ایسے خیال کی بھی کہ ایسی بیماریون سے وہ ہلاک ہوجائینگے ظاہرا مانع ہین۔ چند امور ہمارے جمیع قواے حیات پر اس شدت سے اثر کرتے ہین کہ انجام کار اونکا عمل معطل ہوجاتا ہے مثلاً غنودگی کا غلبہ خواب کا باعث ہوتا ہے اور اس سے یہ گمان ممکن تھا کہ اوس سے قواے حیات ہلاک ہوجائینگے مگر تجربے سے ہمکو اس رائے کا ضعف ظاہر ہوگیا۔ لیکن امراض مذکورہ مین تو ہمارے قواے فکریہ موجودہ کی نسبت ادنی

سے ادنی مرتبے کا بھی ظن نہین کہ ہمکو ایسے نتیجے پر آمادہ کرے۔ کیونکہ اون بیماریون مین موت کے وقت تک آدمیون کو کمال توانائی زیست حاصل معلوم ہوتی ہے اور تم واپسین تک فہم اور حافظہ اور عقل بے کم و کاست غلبہ محبت۔ حرمت اور حیا اور عزت کا پاس۔ کمال درجے کی باطنی خوشی اور تکلیف یہ سب امور پائے جاتے ہین اور یہ باتین بہ نسبت طاقت جسمانیہ کے حیات کی توانائی پر یقیناً زیادہ تر دلالت کرتی ہین۔ جبکہ ایک روزمرہ کے بڑہنے والے مرض نے حد ہلاکت کے پہونچنے تک ہمارے قویٰ کو نقصان نہین پہونچایا بلکہ اونپر اثر تک نہ کیا تو اس خیال کا کب دعویٰ ہو سکتا ہے کہ اوس حد پر پہونچتے ہی یعنی عین وقت موت کے اونکو ہلاک کر دیگا۔ اور جبکہ موت اس قسم کے امراض کے وسیلے سے ہمارے قوائے فکریہ موجودہ کی ہلاکت کا باعث نہین ہے تو اوسکا کسی اور طرح پر اونکے لئے مہلک ہونا ہرگز خیال مین نہین آتا*

ظاہر ہے کہ اس بیان اجمالی کو اور وسعت دیجا سکتی ہے ہمارے قوائے حسیۂ جسمانیہ اور قوائے فکریہ موجودہ مین ایسا خفیف تعلق معلوم ہوتا ہے کہ یہ نتیجہ نکالنے کی کوئی وجہ معقول نہین ہے کہ موت جو اونکو ہلاک کر دیتی ہے اِنکے عمل کو اور نہین تو معطل ہی کر دیتی ہو یا حالت تفکر مین ہمارے زندہ رہنے کی جیسے کہ اب ہین ہارج ہوتی ہو کیونکہ عقل اور حافظہ کا اور کیفیات نفس کا جو اونسے حرکت مین آتی ہین معطل ہو جانا داخل اوس تصور کے جو ہم موت سے منسوب کرتے ہین نہین ہے اور نہ اوس سے ضمناً نکلتا ہے۔ اور ہمارا روزمرہ اس امر کا تجربہ کرنا کہ موت سے زائل ہونیوالے جسم کی کسی طرح کی امداد معلومہ کے بغیر یہ قویٰ عمل مین آتے ہین اور یہ معلوم کرنا کہ اکثر اوقات اونکا عمل دم واپسین تک قوی رہتا ہے ایک گمان راسخ پیدا کرتا ہے کہ شاید موت سے ان

قوی کا عمل معطل بھی نہوگا اور نہ وہ راحت اور رنج موقوف ہو جاوینگے جنپر اونکا عمل دلالت کرتا ہے۔ پس ہماری اوس حیات مین جو موت کے بعد ہوگی جو کچھہ کہ ہماری حیات موجودہ سے زائد ہو ہوسکتا ہے کہ وہ بالکل از سر نو زندگانی شروع کرنا ہو بلکہ حیات موجودہ کا جاری رہنا ہو۔ ممکن ہے کہ موت کسی طرحپر اور بعض امور مین ہمارے جنم لینے سے مشابہت رکھتی ہو اور اس جنم سے قوائے سابقہ معطل نہین ہو جاتے اور نہ حالت زندگی سابقہ جو رحم مادر مین تھی مطلقاً تبدیل ہو جاتی ہے بلکہ یہ جنم لینا خاص انقلابات عظیمہ کے ساتھہ دونون کا سلسل جاری رہتا ہے ٭

اوس واقفیت سے جو ہمکو اپنی ذات خاص کی اور موجودہ زندگی اور موت کی حاصل ہے کوئی امر اس بات کا مانع معلوم نہین ہوتا کہ سلسلۂ اسباب عالم کے موافق موت سے ہم فی الفور ایک اعلی اور زیادہ تر وسیع حالت زیست مین داخل ہون جیسا ہمارے جنم لینے کے وقت ہوا اور وہ حالت ایسی ہو جسمین ہماری قابلیتین اور احاطۂ ادراک اور عمل بہ نسبت حال کے وسیع تر ہون۔ کیونکہ جس طرح آلات حواس خارجیہ کا تعلق ہمکو احساس کی موجودہ حالت مین جینے کے قابل کرتا ہے اسی طرح ممکن ہے کہ یہی تعلق ہمارے اعلی حالت تفکر مین جینے کا فی الحال طبعاً مانع ہو۔ حق تو یہ ہے کہ عقل سے دریافت نہین ہوتا کہ موت ہمکو بالطبع کس حالت مین چھوڑتی ہے۔ لیکن اگر ہمکو یقیناً معلوم ہو جاوے کہ موت سے ہمارے جمیع قوائے ادراکیہ و عملیہ معطل ہو جاوینگے تاہم قوت کا معطل ہو جانا اور زائل ہو جانا دو نتیجے اسقدر مختلف الجنس ہین (جیساکہ خواب اور غشی کے تجربے سے ظاہر ہے) کہ ہم ایک کو دوسرے کی دلیل ہرگز نہین بنا سکتے ہین اور نہ ادنی سے ادنی مرتبے کا ظن ہوسکتا ہے کہ اوسی قبیل کی قوت جو ہمارے قوی کو معطل کرنے کے

واسطے کافی ہے گو کتنی ہی زیادہ کیون نہ کیجاوے اونکے زائل کرنے کو کافی ہوگی*

اگر اون سب باتون پر جنکا ذکر ہوا مجموعی طور سے دیکھا جاے تو وہ اس امر کے ثابت کرنے کے لئے کہ انسان کا موت سے ہلاک ہوجانا کسقدر خفیف ظن رکھتا ہے شاید کافی ہون۔ مگر ایک نہایت ضعیف تشبیہہ البتہ ہے جو شاید اوس خیال کی طرف رجوع کرے اور یہ وہ قیاسی مشابہت ہے جو نباتات اور ذی حیات کے زوال مین دیکھنے مین آتی ہے اور اگرچہ یہ مشابہت اس امر کے لئے کافی ہے کہ شعراحیات موجودہ کی بے ثباتی کو چمن کے پھولون سے نسبت دین مگر از روے عقل کے یہ تشبیہہ تامہ ہونے سے اسقدر دور ہے کہ اوسکو بحث مرجوعہ مین تمثیل کی بھی گنجایش معلوم نہین ہوتی ہے اس لئے کہ منجملہ دو چیزون کے جو مشابہ کیجاتی ہین ایک چیز قواے ادراک اور فعل سے کہ دوسری چیز مین خاصۃً موجود ہین معرا ہے اور انھین قوی کے قائم رہنے کی نسبت تحقیق کیجاتی ہے۔ پس نباتات کا زوال ذیحیات کے زوال سے کوئی مشابہت یا مناسبت نہین رکھتا ہے*

لیکن جیسا کہ اوپر ذکر ہوچکا ہے اگر بجاے تجربے کے وہم سے کام لینا ترک کیا جاے کیونکہ وہ مغالطہ مین پڑنے کا باعث ہے اور صرف اونھین باتون پر اکتفا کیا جاے جنکو ہم جانتے اور سمجھتے ہین اور صرف اونھین کی بنا پر دلیل لائی جاے اور توقع قائم کیجاے تو بادی النظر مین ظاہر ہوگا کہ جیسا ذی حیات کے کسی وقت ذیحیات نرہنے کی نسبت کوئی ظن موت کی حقیقت سے مدلل نہین ہوتا ویسا ہی طبیعت عالم کی تشبیہہ سے بھی پایا نہین جاتا ہے کیونکہ ہم کیفیت ذی حیات کی بعد موت کے دریافت نہین کر سکتے ہین لیکن چونکہ ہمکو قواے ادراک اور فعل سے اپنے مزین ہونیکا علم حاصل ہے اور ہم ذی حیات ہین۔ پس تاوقتیکہ کوئی ایسا اتفاق یا واقعہ ظہور مین نہ آوے

جس سے قواے مذکورہ خطرہ مین ہون یا ہمارا ہلاک ہوجانا قرین اعتبار ہو (اور موت سے تو اس امر کا ہونا کسی طرح معلوم نہین ہوتا) ہمکو اس بات پر مستقل رہنا چاہیے کہ ہم جیسے ہین ویسے ہی قائم رہینگے *

اور اس صورت مین جبکہ ہم اس جہان سے رحلت کرین تو ممکن ہے کہ جس طرح طبیعت عالم کے تقاضا کے موافق حالت موجودہ مین آئے ویسا ہی ایک نئے عالم اور زیست اور فعل کی حالت جدید مین داخل ہون اور کہ اس حالت جدید مین بالطبع تمدن کے طریقہ پر زندگانی بسر کیجاتی ہو اور فوائد جو اوس عالم سے متعلق ہون بعض قواعد کلیہ دانشمندانہ کے موافق ہر شخص کو بقدر اوسکی نیکی کے طبعاً عطا ہوتے ہون - اور اگرچہ اوس آیندہ کی حالت طبیعیہ کے فوائد جماعت متشارکہ کی راے پر عطا ہون جیسا کسی قدر اس دنیا مین ہوتے ہین بلکہ سراسر اور بلاواسطہ اوسپر موقوف ہون جسپر کل کائنات کا مدار ہے تاہم یہ تقسیم ایسی بالطبع ہو کہ گویا یہ انقسام انسان کے وسیلے سے عمل مین آیا - اور اگر وہ غیر مستقل اور مشتبہہ معنی جو لفظ طبیعی سے لوگ منسوب کرتے ہین قبول بھی کر لئے جائین تاہم ایسا خیال کرنا کہ سواے اوس نظام یا سلسلۂ اسباب کے جو فی الحال ہمارے دیکھنے مین آتا ہے اور کوئی طبیعی ہو نہین سکتا ایسی کوتاہ اندیشی ہے کہ یقین مین نہین آتی - خاصکر جبکہ زندگانی آیندہ کا بظن غالب ممکن ہونا یا روح کا بالطبع غیر فانی ہونا دلائل عقلیہ کی بنا پر تسلیم کر لیا گیا ہو - کیونکہ اس تقدیر پر تو سواے حالت موجودہ کے کسی اور کو طبیعی سمجھنے کی نفی اور اثبات دونون لازم آتے ہین لیکن لفظ طبیعی کے صریح معنی معین یا معہود کے ہین کیونکہ اوس شئے کو جو فوق العادت یا خارق العادت سے ہو ایک مرتبہ عمل مین لانے کے لئے جسقدر ایک فاعل مدبر کا وجود لازم آتا ہے اوسی قدر اوس شئے کے لئے جو طبیعی ہے متواتر یا اوقات معینہ پر عمل مین لانے کے لئے واجب اور لازم ہے

اوراس سے یہ بات ضرور نکلیگی کہ جسقدر آدمیون کو حق تعالیٰ کی قدرت اور صنعت اور اوسکی پروردگاری کی مصلحتون سے واقفیت زیادہ ہوتی جائیگی اوسی قدر اونکے تصورات بھی امور طبیعیہ کی نسبت وسیع ہوتے جائینگے۔ اور یہ خیال کرنا خلاف عقل نہین ہے کہ شاید عالم مین ایسے ذی حیات ہون جنکی قابلیت اور معلومات اور خیالات اسقدر وسیع ہون کہ کل دین مسیحی اونکو طبیعی یعنی اوس سلوک کے جو حق تعالیٰ نسبت اور حصون مخلوقات کے مرعی رکھتا ہے اسقدر مشابہ اور مطابق معلوم ہوتا ہو جیسا اس دنیا کا سلسلہ متعارف جو ہم دیکھتے ہین ہمکو طبیعی معلوم ہوتا ہے۔ لفظ طبیعی کے کوئی اور معنی پیدا کرنا سوائے متشابہ اور معین اور یکسان کے جس معنی سے کہ یہان استعمال ہوا ہے دشوار معلوم ہوتا ہے +

زندگی آیندہ کا قابل اعتبار ہونا جسپر یہان اصرار ہوا ہے گو اوس سے ہماری طبیعت متفحصہ کی کیسی ہی بدرجہ خفیف تشفی ہوتی ہو جمیع مقاصد دین کے واسطے مثل ثبوت قطعی کے کافی اور وافی ہے۔ اور فی الحقیقت زندگانی آیندہ کا ثبوت قطعی بھی دین کا ثبوت نہین ہوسکتا ہے۔ کیونکہ ہمارا حالت آیندہ مین زندہ رہنا طریقۂ دہریہ سے ایسا منطبق ہے اور اوسکی بنا پر بیان ہوسکتا ہے جیسا ہمارا فی الحال زندہ ہونا پس حالتِ آیندہ کے نفی کی بنا اس طریقے پر کرنی عبث ہے۔ مگر چونکہ دین حالت آیندہ پر دلالت کرتا ہے پس کوئی ظن جو اوسکے برخلاف ہے اوسکو دین کے برخلاف سمجھنا چاہیئے۔ اور کل تقریر مسطورۂ بالا اس قسم کے ظنون کو رفع کرتی ہے اور ایک اصل مسئلہ دین کو بظن غالب ثابت کرتی ہے جسپر اگر ایمان ہو تو دین کی کل شہادت اجمالی پر غور کرنے کی طرف طبیعت بسنجیدگی تمام آمادہ اور رجوع ہوگی +

باب دوم

حکومت الٰہی کے بیان مین جسکا عملدرآمد جزا و سزا کے ذریعہ سے ہوتا ہی مخصوص اوس حکومت کا بیان جو سزا کے ذریعے سے عمل مین آتی ہی

حیات آیندہ کا ہونا ہمارے لیے جو ایک مسئلہ اہم سمجھا جاتا ہے اوسکی وجہ یہ ہے کہ ہمکو راحت و رنج کی قابلیت حاصل ہے اور اوسپر غور کرنے کی اشد ضرورت اس قیاس کی بنا پر لازم آتی ہے کہ آیندہ کی راحت و رنج ہمارے اعمال پر جو اس عالم مین ہوئے منحصر ہے۔ بالفرض اگر ایسا نہ بھی ہوتا تو بھی ایسے امر کا خیال جسپر ہمارے نفع یا ضرر کا موقوف ہوتا اسقدر ممکن ہو گا ہے (خاصکر دوسرون کی وفات یا اپنی رحلت کی نزدیکی پر) لامحالہ دل مین آتا۔ لیکن اگر یہ امر یقینی ہوتا کہ ہمارا آیندہ کا نفع و ضرر حال کے اطوار و کردار پر کسی طرح موقوف نہین ہے تو ارباب فہم سواے اسکے کہ حالت آیندہ کی نسبت ایسے موقعون پر گو نہ خیال کرین کچھہ زیادہ توجہ نکرتے۔ مگر برخلاف اسکے اگر تشبیہہ عالم سے یا کسی اور وجہ سے ایسا خیال کرنے کی کہ ہمارا نفع و ضرر اوسپر موقوف ہے گنجایش ہو تو اس صورت مین ہمکو لازم آتا ہے کہ کمال فکر اور تردد اوس فائدے کے حاصل کرنے کے لئے عمل مین لاوین اور ایسی رفتار اختیار کرین کہ ہم حیات آیندہ کے اوس عذاب سے بچین اور اوس راحت کو حاصل کرین جنکی نسبت ہمارا نہ صرف قیاس ہے کہ ہم اونکی قابلیت رکھتے ہین بلکہ دل مین یہ خطرہ گذرتا ہے کہ ایک سے بچنا اور دوسرے کا حاصل کرنا ہمارے اختیار مین ہے۔ اگر حیات اور نفع و ضرر آیندہ کا کوئی اور ثبوت سواے اوس ظنی ثبوت کے جو تقریر مرقومہ بالا سے حاصل ہے نہوتا تو اوس صورت مین بھی اس امر کی

بار بار کی بحث سے نفرت ہے

نسبت کہ آیا خطرۂ آخر الذکر کی گنجایش ہے یا نہین فکر اہم لازم آتی +

حالت موجودہ مین ہماری کل خوشیان اور اکثر تکلیفین ہمارے اختیار مین رکھی گئی ہین کیونکہ خوشی اور تکلیف ہمارے افعال کے نتیجے ہین اور ہمارے خالق نے اون نتیجون کی پیش بینی کی قابلیت ہمکو عطا فرمائی ہے۔ ہم تجربے سے معلوم کرتے ہین کہ بغیر ہماری فکر اور احتیاط خاص کے وہ ہماری زیست تک کا حفظ نہین کرتا ہے یعنی غذا کا مہیا اور استعمال کرنا جو اوس نے ہماری زیست قائم رکھنے کے لئے مقرر کی ہے اور جسکے بغیر ہم ہرگز زندہ نہین رہ سکتے بہر حال ضروری ہوتا ہے۔ اور عموماً دیکھنے مین آتا ہے کہ اشیائے خارجیہ جو ہماری انواع خواہشون کی مطلوب ہین وے بغیر کسی خاص طرح کی کوشش کے نہ حاصل ہوسکتی ہین اور نہ ہم اون سے حظ اوٹھا سکتے ہین لیکن اس خاص طرح پر کوشش کرنے سے ہم اون چیزون کو جن سے ہمارا فائدہ طبیعی ہے حاصل بھی کرتے ہین اور اون سے حظ بھی اوٹھاتے ہین یا اس ذریعہ سے اونپر قبضہ ہونا اور اون سے حظ اوٹھانا خدا تعالیٰ کی طرف سے ہمکو عطا ہوتا ہے۔ اور میرے علم مین کوئی خوشی کسی قسم اور کسی درجہ کی نہین ہے جسکا حاصل ہونا ہمارے عمل پر موقوف نہو۔ عاقبت اندیشی اور ہوشیاری کے ذریعہ سے ہم اپنی زیست کے ایام مین سے بڑا زمانہ متوسط درجے کے چین اور آرام مین بسر کرسکتے ہین یا بر خلاف اسکے بیباکی اور بے تاملی یا ہوائے نفسانیہ کے غلبہ یا خود رائی کے باعث حتیٰ کہ بے پروائی سے بھی اپنے تئین جسقدر چاہین خوار کرسکتے ہین اور بہتیرے آپ کو واقعی دیدہ و دانستہ از حد خوار کرتے ہین یعنی وہ کام کرتے ہین جسکا نتیجہ پہلے سے وے جانتے ہین کہ یہ ہوگا۔ وے اون طریقون کو اختیار کرتے ہین جنکا نتیجہ اورون کی حالت کے معائنہ اور اپنے تجربہ اور تعلیم سے وے جانتے ہین کہ ذلت اور مفلسی اور

بیماری اور جوان مرتا ہوگا۔ ہر ایک شخص کے دیکھنے مین آتا ہے کہ سلسلۂ دنیا عموماً اسی طرح پر جاری ہے اگرچہ یہ امر مسلم ہے کہ ہم تجربے سے دریافت نہین کر سکتے کہ ہماری کُل تکلیفین ہماری ہی نادانی کے نتیجے ہین ۞

اور یہ بات کہ خالق عالم اپنی مخلوقات کو بغیر لحاظ اونکے اعمال کے ادراکات مخصوصہ بلا تفریق کیون عطا نہین فرماتا اور بے وسیلے اونکے اعمال کے اونھین مسرور و محظوظ کیون نہین کرتا اور اونھین اپنے اوپر کسی طرح کی تکلیف عائد کرنے سے باز کیون نہین رکھتا امر دیگر ہے۔ شاید کہ حقیقت اشیا مین کچھ محالات امر مذکور کے منافی ہون جن سے ہم ناواقف ہین یا شاید نظر بحالت مجموعی ایسے طریقے سے بہ نسبت طریقۂ موجودہ کے کم خوشی حاصل ہوتی یا شاید رحمت الٰہی جسکی نسبت ہم از بس آزادانہ تخیلات کیا کرتے ہین محض و مجرد مسرت پیدا کرنے کی مقتضی نہو بلکہ اس امر کی مقتضی ہو کہ نیک اور ایماندار اور صادق لوگون کو مسرور کرے۔ شاید کہ اوس ذات کامل نامتناہی کو یہ خوش آتا ہو کہ اوسکی مخلوق اوس طینت کے موافق جو اوسنے اونھین عطا فرمائی ہے عمل کرے اور اون تعلقات کا جو اونکے باہم مقرر کیئے ہین لحاظ رکھے اور نیز اوس تعلق کا جو وے خود اوس سے رکھتے ہین اور جو سب سے بزرگ تر بلکہ اونکے زمانۂ حیات کے لئے لابد ہے۔ شاید اوس ذات کامل نامتناہی کو فاعل ذی اختیار کا تقویٰ اختیاری خوش آتا ہو نہ صرف نفس تقویٰ کے لحاظ سے بلکہ اس لئے بھی کہ اوس سے خلق اللہ کی راحت مین فی الحقیقت مدد پہونچتی ہے۔ یا حق تعالیٰ کے دنیا کے پیدا کرنے اور اس طرح پر حکومت کرنے کی علت غائی ہماری فہم کی رسائی سے باہر ہو۔ اور ممکن ہے کہ اوسمین کوئی بات ایسی ہو جسکا تصور کرنا ہمارے امکان سے اوسی قدر باہر ہو جسقدر رنگون کا تصور کرنا ایک نابینا شخص کے امکان سے باہر ہے۔ غرض کہ جو کچھ ہو یہ بات تو تجربہ

عامہ سے یقیناً حاصل ہے کہ طریقۂ کلیۂ انتظام الٰہی ہمین آگاہ کرتا ہے یا کم وبیش قابلیت پیش بینی کی ہمکو عطا کرتا ہے کہ ایسے اعمال کے نتیجے ایسی خوشیان اور ایسے اعمال کے نتیجے ایسی تکلیفین ہونگی اور ہمارے اعمال کے موافق وہ خوشیان ہمکو بخشتا اور وہ تکلیفین ہمپر نازل کرتا ہے۔

اعتراض ۔ لیکن کل امور مسطورۂ بالا کو عام سلسلۂ اسباب عالم سے منسوب کرنا چاہیئے۔ **جواب**۔ بجا ہے اور مین بھی یہی کہتا ہون کہ اونکو عام سلسلہ اسباب عالم سے منسوب کرنا چاہیئے یعنی نہ الفاظ اور معنی سلسلۂ عالم سے بلکہ اوس سے جس نے اوسکو مقرر کیا اور اشیا کو اوسکے احاطے مین رکھا یا اوس سلسلۂ فعل سے جسکو یکسان یا دائمی ہونے کے باعث طبیعی کہتے ہین اور جس سے ایک فاعل کارکن کا وجود لازم آتا ہے۔ جسوقت آدمیون کو طبیعت عالم کے موجد کا اقرار مجبوراً کرنا پڑے یا اس بات کا کہ حق تعالیٰ اس دنیا کا حاکم طبیعی ہے تو پھر اس امر کا انکار اسوجہ سے کہ اوسکا انتظام یکسان ہے نہین چاہیئے۔ اور اسوجہ سے کہ اوسکے افعال دائمی ہین اوسکے فاعل ہونیکا انکار بیجا ہے کیونکہ نتیجے اوسکے عمل کے دائمی ہین گو اوسکا عمل دائمی ہو یا نہو حالانکہ کوئی دلیل نہین ہے کہ وہ دائمی خیال نکیا جاوے۔ الغرض ہر شخص جو کچھہ کہ وہ کرتا ہے بالطبع اس دور اندیشی اور امید پر کرتا ہے کہ ضرر سے بچے یا فائدہ حاصل کرے اور اگر سلسلۂ اسباب عالم حقتعالی کا مقرر کیا ہوا ہے اور ہمارے علم اور تجربے کی طبیعی قوتین اوسکی عطا کی ہوئی ہین تو نیک اور بد نتیجے جو ہمارے افعال سے نکلتے ہین اوسی کے معین کئے ہوئے ہین اور اون نتیجون کی پیش بینی ہمارے واسطے اوسکی طرف سے ایک آگاہی ہے کہ کس طرح ہمکو عمل کرنا چاہیئے ٭

سوال ۔ پس کیا یہ سمجھنا چاہیئے کہ ہر خواہش نفسانی کے التذاذ کے

ساتھہ جو حظ بالطبع لگا ہوا ہے اوسکا منشا یہی ہے کہ وہ ہمکو ہر موقع پر اس طرح کے استلذاذ پر آمادہ کرے اور وہ حظ اوس فعل کی جزا سمجھا جاے - **جواب** - ہرگز نہین اور نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہمکو آنکھین دینے سے بالطبع یہ غرض ہے کہ ہر شئے کو دیکھین جو بصارت مین آسکتی ہے خواہ وے اشیا اونکے لئے مہلک ہون یا کسی اور وجہ سے ہمکو اون سے آنکھین پھیر لینا لازم آتا ہو - تاہم بلا شبہہ آنکھین ہمین دیکھنے کے لئے دی گئی ہین اسی طرح پر کوئی شک نہین کہ حظوظ اور تکالیف جو خواہشون سے متعلق ہین اور جنکی پیش بینی ہمکو حاصل ہے انسان کو عموماً خاص طرح کے فعل کی طرف رغبت دلانے کو دی گئی ہین ❊

اس تقریر اجمالی سے جو ہر ایک پر روشن ہے کہ حق تعالی نے ہمپر ظاہر کر دیا ہے کہ اوس نے ایک طرح کے عمل کے نتیجے خوشی اور اطمینان اور دوسری طرح کے عمل یا بالکل عمل نکرنے کے نتیجے تکلیف اور بےچینی مقرر کئے ہین اور نیز اس بات سے کہ ہم دیکھتے ہین کہ وے نتیجے جنکی ہمکو آگاہی دی گئی ہے برابر ظہور مین آتے ہین ہم دریافت کر سکتے ہین کہ ہم لفظ حکومت کے صحیح صحیح معنی کے اعتبار سے فی الحال اوسکی حکومت کے درحقیقت ماتحت ہین یعنی باعتبار ایسے معنی کے کہ وہ ہمارے اعمال کی جزا اور سزا ہمکو دیتا ہے - جبکہ طبیعت عالم کے موجد کا وجود تسلیم کر لیا گیا تو ہمارا اس طرح پر اوسکے زیر حکومت ہونا اسقدر عقلاً نہین جسقدر تجربے سے حاصل ہوتا ہے - ہم اوسکے زیر حکومت ہونا باعتبار اوہی معنی کے کہتے ہین جیسے حکام مدنی کے زیر حکومت ہونا - کیونکہ افعال سے جنکے کرنے اور نکرنے کے ہم مختار ہین بعض سے خوشی اور بعض سے تکلیف ملحق کرنا اور اس تعین کی پیشتر سے ہمکو آگاہی دینی حکمرانی عبارت اسی سے ہے - خوشی یا تکلیف کا اس طرح ہمارے چال وچلن سے

پیدا ہونا خواہ وہ موجد عالم کے فعل کی وجہ سے ہو جو وہ ہماری نسبت ہر لحہ جب ہمکو خوشی یا
تکلیف ہوتی ہے عمل مین لاتا ہے یا اسوجہ سے ہو کہ اوسنے اپنا منشا کائنات کی فطرت
مین ڈال کے یون اپنے کام کو ایک بار ہی انجام دیا ہو معاملۂ زیر بحث مین خلل انداز نہین
ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر ممکن ہوتا کہ حکام مدنی اپنے قوانین کے احکام کو بعد اجرا کے بلا کسی طرح کا
دخل دیئے یعنی بغیر تحقیقات اور کارروائی ضابطہ کے تعمیل کرا سکتے یعنی اگر یہ ممکن ہوتا کہ
اونکے قانون کی تعمیل خودبخود ہو جاتی یا ہر مجرم اپنے تئین بذاتِ خود سزا دے لیتا تو اس صورت
مین بھی ہم اونکے باعتبار اوسی معنی کے زیر حکومت ہوتے جیسا کہ اب ہین مگر یہ حکومت علی تر
اور کامل تر ہوتی۔ اس بات پر کہ خفیف تکلیفین خدا کی طرف سے سزائین ہین یقین ہے کہ
بعض لوگ ہنسینگے لیکن اونکا یہ ہنسنا بیجا ہے کیونکہ جمیع علل غائیہ کا انکار کیئے بغیر اوس
بات کا جس سے یہان مجملاً غرض ہے جواب شافی دینا یا اوس سے گریز کرنا غیر ممکن ہے
کیونکہ درصورت تسلیم کرنے علل غائیہ کے حظوظ اور تکالیف مذکورہ کا بھی تسلیم کرنا بطور اونکی
مثالون کے لازم آویگا۔ اور اگر یہ امر مسلم ہے اور حق تعالی نے علانیہ اس غرض سے کہ ہمکو کسی
خاص طرح کے فعل کی طرف رغبت دلاوے بعض افعال سے خوشی اور بعض سے تکلیف
ملحق کی ہے تو اس صورت مین وہ نہ صرف خوشی اور تکلیف بلکہ افعال کی جزا اور سزا بھی دیتا
ہے مثلاً اگر وہ تکلیف جو ہم ایسے فعل کے کرنے سے اوٹھاتے ہین جس سے ہمارے جسمون کا
ضرر ہو جیسے آتش کی زیادہ تر نزدیکی یا اپنے تئین زخمی کرنا طبیعت عالم کے موجد نے اس لئے
مقرر کی ہو کہ ہم اون افعال سے جنسے ہماری ہلاکت متصور ہے باز رہین تو یہ مثال موجد عالم
کے ہمارے افعال کی سزا دینے کی اور ہمارے اوسکے زیر حکومت ہونے کی اوسی قدر قوی
ہے کہ گویا آسمان سے بآواز بلند ہم سے کہدیا گیا ہو کہ اگر ہم ایسے افعال کرینگے تو وہ ہم پر

ایسی تکلیف نازل کرے گا (اور اوس تکلیف کو نازل بھی کرتا ہو) خواہ وہ تکلیف خفیف ہو یا شدید ہو

پس واضح ہے کہ قبل اسکے کہ موجد عالم کی نیکوکاری و صداقت و عدالت و مثل آن دیگر صفات پر لحاظ کیا جاوے صحیح خیال جو ہمارے دل مین اوسکی نسبت پیدا ہوتا ہے یہ ہے کہ وہ ایک مالک اور حاکم ہے۔ اور نفس الامر مین اپنی حالت جو ہم تجربے سے معلوم کرتے ہین یہ ہے کہ وہ اس عالم مین ہمارے اعمال کی جزا و سزا دینے کے وسیلے سے ہمپر واقعی سلطنت و حکومت کرتا ہے۔ الفاظ جزا و سزا کے ٹھیک ٹھیک بلکہ وہی معنی یہان پر لینا چاہیئے جو معنی اوس جزا و سزا کے لئے جاتے ہین جو خادم اور رعایا اور بچے اپنے حاکمون اور سرپرستون کے ہاتھون پاتے ہین +

اس طرح سراسر تشبیہات عالم اور کل سلسلۂ موجودہ سے صاف صاف ظاہر ہوتا ہے کہ دین کی اس تعلیم اجمالی مین کہ حق تعالی انسان کو حالت آیندہ مین اونکے اعمال کی جزا و سزا دیگا کوئی امر ایسا نہین ہے کہ اعتبار کرنے کے لائق نہو یعنی کوئی بے اعتباری نفس جزا و سزا کے خیال سے پیدا نہین ہوتی ہے۔ کیونکہ کل سلسلۂ اسباب عالم خدا تعالی کے فی الحال ہمارے اوپر ایسی حکومت کرنے کی ایک نظیر ہے جو جزا اور سزا پر دلالت کرتی ہے +

لیکن چونکہ لوگ خدا کی طرف سے سزا عائد ہونے پر خاصکر اعتراض کرتے ہین اور اوسکے تسلیم کرنے مین ازبس تامل کرتے ہین اس لئے بعض کیفیات سزا اون کی جو اس عالم کے سلسلۂ طبیعی مین دیکھنے مین آتی ہین اور جو عالم آیندہ کی حالت سزا سے جسکی دین ہمکو تلقین کرتا ہے مشابہ ہین بیان کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے اور یہ مشابہت اوس درجے کی ہے کہ جیسا اون کیفیات سے سزائے آیندہ کا اعتبار زیادہ تر ہوتا ہے ویسا ہی وہ غور کرنیوالون کے دلون پر اوسکی نسبت لامحالہ فکر سنجیدہ پیدا کرتی ہین +

ابھی بیان ہوچکا ہے کہ خاص تکلیفین نا عاقبت اندیشی اور خودرائی کے افعال خاص سے بالطبع عائد ہوتی ہین اور نیز اون افعال سے جو عموماً اور صریحاً قبیح سمجھے جاتے ہین اور یہ نتیجے جبکہ ہمکو اونکی پیش بینی حاصل ہے تو درحقیقت سزائین طبیعیہ ہین جو ایسے افعال سے ملحق ہین کیونکہ بیشتر جس بات پر بیان اصرار کیا جاتا ہے یہ نہین ہے کہ ہم اس دنیا کو تکلیفون سے معمور دیکھتے ہین بلکہ یہ ہے کہ اکثر تکلیفین لوگ اپنے اوپر خود اپنے اطوار و کردار سے عائد کرتے ہین جو قبل از وقوع دریافت ہوسکتی تہین اور اون سے بچنا بھی ممکن تھا۔ ان طبیعی سزاؤن کی کیفیات جو خاصکر غور طلب ہین سو اس قبیل سے ہین کہ اکثر اوقات وے ایسے افعال کی وجہ سے پیدا یا عائد ہوتی ہین جن سے حال کے بہت سے فائدے حاصل ہوتے ہین اور جنکے ساتھ بہت کچھ حظ نفس لگا ہوا ہے مثلاً بیماری اور عمر طبیعی سے پہلے مرجانا بے اعتدالی کے نتیجے ہین اگرچہ غائت درجہ کی مسرت و نشاط اوسکے ہمرکاب ہین۔ اور یہ سزائین اون فائدون اور مسرتون کی نسبت جو اون افعال سے حاصل ہوئے جنکی وے سزائین ہین اکثر اوقات بہت زیادہ ہوتی ہین اور اگرچہ ہم ایسے نظام عالم کا خیال کرسکتے ہین جسمین یہ طبیعی سزائین جو فی الواقع عائد ہونگی فعل کے سرزد ہوتے ہی فی الفور یا بہت جلد عائد ہون لیکن برخلاف اسکے ہم اس عالم مین دیکھتے ہین کہ ان سزاؤن مین اکثر اوقات بہت توقف ہوتا ہے کبھی اسقدر کہ وے افعال جو اونکے باعث ہوئے فراموش ہوجاتے ہین۔ پس عالم کا نظام ایسا ہے کہ سزا کے توقف سے انجام کار سزا نہونے کا کسی قسم یا درجے کا گمان ہونہین سکتا۔ اور بعد ایسے توقف کے یہ طبیعی سزائین یا تکلیفین اکثر اوقات نہ بتدریج بلکہ دفعتہً و یکبارگی شدت سے عائد ہوتی ہین اگر سب نہین تکلیف خاص تو بہرحال اکثر عائد ہوتی ہے اور جیساکہ ایسی

تکلیف بعید کا خاص افعال سے عائد ہونا لوگون کو کبھی یقیناً دریافت نہین ہوتا ویسا ہی شاید ارتکاب کے وقت اونکو اوسکے عائد ہونے کا صاف صاف خیال بہت کم ہوتا ہے اور بارہا صرف یہ صورت ہوتی ہے کہ اونکو بیشتر اس بات کا تو اعتبار رہتا ہے یا ہوسکتا ہی کہ بے اعتدالی سے مثلاً امراض پیدا ہونگے یا جرائم کی جو تمدن کے خلاف ہون سزا ملیگی تاہم اونکو اپنے بچ جانیکا درحقیقت ظن غالب اکثر رہتا ہے۔ مگر باوجود اسکے سلسلہ معینہ مین فرق نہین ہوتا اور بہت سی صورتون مین جنکا ذکر ہوا تکلیف وقت مقرر پر بطریق ناگزیر عائد ہوتی ہے۔ معہذا اگرچہ نادانی اور ناعاقبت اندیشی کی نسبت شباب کا عذر کرسکتے ہین کہ یہ ایام بالطبع بیفکری کے ہوتے ہین جنمین سرکشی اور اوباشی کے نتیجے صاف صاف دکھائی نہین دیتے تاہم یہ بات اون نتیجون کے عائد ہونے کی مانع نہین ہوتی بلکہ اون سے عمر بھر رنج سخت عائد ہوتا ہے۔ زمانہ شباب کی پڑی ہوئی عادتین بھی اکثر تباہی کُلی کا باعث ہوتی ہین اور آدمیون کی کامیابی اس دنیا مین نہ صرف وہ جسکو دنیا کے لوگ کامیابی کہتے ہین بلکہ اونکا فی الواقع دُکھی یا سُکھی ہونا بدرجۂ غائت اور مختلف طرح سے اوس طریقے پر موقوف ہوتا ہے جسمین وہ اپنی اوائل عمر بسر کرتے ہین۔ مگر ان نتیجون پر وے اکثر اوقات غور نہین کرتے اور شاید قبل از وقوع جیسا کہ چاہیئے یقین ہی نہین کرتے ہین۔ اس بات کا بھی ذکر کرنا چاہیئے کہ بیشمار حالتون مین سلسلۂ طبعی کے موافق اوقات معینہ پر ہمکو اپنے لئے فائدے حاصل کرنے کے موقعے ملتے ہین اور یہ فائدے جب ہم چاہین تب حاصل نہین ہوسکتے اور نہ وے موقعے ہاتھ سے گئے بعد پھر دستیاب ہوسکتے ہین۔ عام سلسلۂ اسباب عالم امر مذکور کی فی الحقیقت ایک نظیر ہے۔ اگر ایام شباب مین آدمی ناتربیت پذیر اور خودرائے ہون تو آیندہ عمر مین بسبب نہونے اون لیاقتون کے جنکے حاصل کرنے مین اوُنھون نے

عین حاصل کرنے کے وقت غفلت کی خواہ نخواہ تکلیف اوٹھاتے ہین۔ کاشتکار اگر تخم ریزی کے وقت نہ بوئے تو کل سال اوسکا برباد جاتا ہے اسی طرح اگرچہ نادانی اور بے اعتدالی کے مرتکب ہونے کے بعد بھی کسی خاص حد تک آدمیون کو مثلاً اس بات کا اختیار حاصل ہوتا ہے کہ اپنے معاملات کو کسی قدر سنبھالین اور اپنی صحت جسمانی اور وضع کی اصلاح کرین تاہم اکثر حالتون مین اصلاح حقیقی بعد گذرنے اوس حد کے خواری اور مفلسی اور بیماری اور بدنامی کو جو نادانی اور بے اعتدالی سے بالطبع ملحق ہین روک نہین سکتی۔ تاعاقبت اندیشی اور بدچلنی کی ایک حد ہے جبکہ اوس سے تجاوز ہوگیا تو پھر اس عالم کے قاعدۂ طبیعی کے موافق توبہ کو جگہہ نہین رہتی اس بات پر بھی خوب غور کرنا چاہیئے کہ تغافل اور عدم توجہی اور جو کچھہ ہمکو کرنا چاہیئے اوسکو پیش نظر نہ رکھنے کے نتیجے اکثر اوقات ایسے ہولناک ہوتے ہین جیسے کسی صریح بدچلنی کے جو قوت شہوانیہ کے غلبہ سے وقوع مین آئی ہو۔ الغرض جیسی کہ حکومت طبیعیہ ہے ویسی ہی اوسکی سزائین بھی طبیعی ہین اور بعض ان مین سے سزاے موت ہین جیسے عیاشی کا نتیجہ اکثر اوقات موت ہوتی ہے۔ پس بہت سی طبیعی سزائین اوسکے واسطے جو اونکو اپنے اوپر عائد کرتا ہے اگر اون پر صرف باعتبار اوسکی دنیوی حیثیت کے لحاظ کیا جاوے تو انتہا درجے کی سزائین ہین اور تعیین طبیعی کے موافق عائد ہوتی ہین تاکہ مجرم کو دفع کرین کہ اوس سے زیادہ ضرر نہ پہونچے یا اس لئے کہ پس ماندون کو عبرت ہو اگرچہ اس عبرت پر اکثر کم التفات کیا جاتا ہے ٭

یہ باتین ایسی نہین ہین جنکو ہم اتفاقیہ کہتے ہین یا ایسی جنکا ظہور صرف کبھی کبھی ہوتا ہو بلکہ یہ باتین تو روزمرہ کے تجربے کی ہین۔ وہ ایسے قواعد سے جن پر

قریب قریب عام کا اطلاق ہوسکتا ہے بر آمد ہوتی ہین جنکے وسیلے سے حق تعالی
اپنی قدرت کے سلسلہ طبیعی کے مطابق اس دنیا پر حکومت کرتا ہے اور یہ باتین
شریرون کی سزاے آیندہ سے (جیسا دین تعلیم کرتا ہے) ایسی مشابہ اور ہمرنگ ہین ۴
کہ دونون کا اون ہی الفاظ مین اور ایک ہی طرز پر بیان کیا جانا بے محل نہین معلوم
ہوتا ہے مثلاً امثال کی کتاب مین دانش کا اس طرح بیان آیا ہے کہ وہ مقامات یعنی انسان
ہجوم عام مین جاکر اپنے تئین انسان کی زندگانی کا ہادی معین قرار دیتی ہے اور وے دانش
اوسکو قبول نہین کرتے اور اون سے جو اوس راہ سے گذرتے ہین خطاب کرکے امثال کا
یون فرماتی ہے کہ اے سادہ لوحو تم کب تک نادانی کو عزیز رکھوگے اور استہزا کرنیوالے
استہزا پر مائل رہینگے اور جاہل علم سے کینہ رکھین گے۔ تم میری تنبیہہ پر متوجہ ہو دیکھو پہلا باب
مین اپنی روح تم پر جاری کرونگی اور اپنا کلام تمکو سمجھاؤنگی لیکن جب کسی نے التفات
نہ کیا تو یون کہتی ہے ازبسکہ مین نے بلایا اور تم نے نمانا مین نے اپنا ہاتھ پھیلایا
اور کوئی متوجہ نہوا۔ بلکہ تم نے میری نصیحتون کو ناچیز جانا اور میری سرزنش کی قدر نہ کی
مین بھی تمھاری پریشانی پر ہنسونگی اور جب تم پر دہشت غالب ہوگی تو مین ٹھٹھے
مارونگی۔ جسوقت تمھاری دہشت خرابی کی مانند تمپر آویگی اور تمھاری آفت گردباد کی
طرح تم تک پہونچیگی اور جسوقت مصیبت اور جانکنی تمپر پڑیگی تب وے مجھے پکارینگے
پر مین جواب نہ دونگی وے سویرے سے مجھے ڈھونڈھینگے پر مجھے نپاوینگے ظاہر ہے
کہ عبارت مسطورہ کا طرز شاعرانہ ہے اور بعض مقام اوسکے ازبس مجازی ہین تاہم
اوسکے معنی عیان ہین اور اصل مقصد ذیل کی عبارت سے صاف ہویدا ہے۔ کیونکہ
اونھون نے دانش سے کینہ رکھا اور خداوند کے خوف کو اختیار نہ کیا سو وے

اپنے اعمال کے پھل کھاوینگے اور اپنی ہی مصلحتون سے سیر ہووینگے کیونکہ

سادہ لوحون کا اطمینان اونکے قتل کا باعث ہوگا اور احمقون کی کامیابی اونھین ہلاک کرے گی۔ کل عبارت مسطورۂ بالا نتایج افعال انسانی کے جیساکہ وے اس عالم مین ہمارے تجربہ مین آتے ہین اور نیز دین کی اوس تعلیم کے کہ عالم آیندہ مین کس امر کا متوقع ہونا چاہیئے ایسی مناسب حال ہے کہ محل تامل ہے کہ دونون مین سے اس مقام پر خاص غرض کس سے ہے۔

فی الواقع جبکہ ایسی حالت آیندہ کے ثبوت حقیقی پر جسمین جزا و سزا ہوگی نظر کیجاتی ہے تو میری دانست مین کسی اور بات سے سزا کا اندیشہ اسقدر صاف صاف دل مین نہین آتا اور اوسکا تصور ذہن نشین نہین ہوتا جیساکہ اس بات پر غور کرنے سے ہوتا ہے کہ بعد التفات نہونے چند در چند ممانعت و نصایح و تنبیہات پر جو بدی اور نادانی اور بے اعتدالی کی راہ مین آدمیون کو پیش آتی ہین ایسی تنبیہات جو خود اونکے تقاضاے طبیعت سے پیدا ہوتی ہین اور جو غیرون کا حال دیکھنے سے اور خفیف تکلیفون سے جو آدمی اپنے اوپر عائد کرتے ہین اور دانشمندون اور صالحون کی تعلیم سے ظہور مین آتی ہین۔ اور بعد ان تنبیہات کی عرصے تک تحقیر اور تضحیک کیئے جانے کے۔ اور نادانی کے خاص برے دنیوی نتیجون کے عرصہ بعید تک ملتوی رہنے کے آخر کار وے مثل ایک لشکر مسلح کے بغلبۂ تمام عائد ہوسکتے ہین ایسی حالت مین توبہ کام نہین آتی بلکہ اونکی تکلیف کو اور بھی زیادہ کرتی ہے کیونکہ اب حال لاعلاج ہوگیا اور مفلسی اور بیماری اور تاسف اور جان کنی اور ذلت اور موت جو اونھین کے اعمال کے نتیجے ہین اونپر مستولی ہوتے ہین اور پھر کوئی صورت

علاج یا جابری کی نہین رہتی۔ بیان مسطورۂ بالا عالم کے نظام عام کا حال واقعی ہے
ہماری غرض یہ ہرگز نہین ہے کہ سلسلہ اسباب عالم کے مطابق
جسقدر کہ وہ فی الحال دیکھنے مین آتا ہے آدمیون کو اونکی بدکرداری کے اندازہ کے
موافق ہمیشہ سزا ملتی ہے بلکہ یہ کہ بہت سی مثالین بدکرداری کی ہین جنکی سزا مختلف
طریقون سے جیسا ذکر ہوا دیجاتی ہے۔ اور یہ مثالین ازبس مہیب ہین اور قواعد
عالم کا اقتضا دریافت کرنے کے لئے کافی ہین اور اگر اونپر بخوبی غور کیا جاوے تو
جمیع اعتراضات کے رد کے واسطے جو ایسی حالت آیندہ کے قابل اعتبار ہونے
کی نسبت جسمین سزا ہوگی پیش کئے جاتے ہین کافی اور وافی ہین خواہ وے
اعتراضات اس خیال سے پیدا ہون کہ ہماری ضعیف البنیانی اور اسباب تحریص
جو گرد و پیش ہین انسان کے شر کی معصیت کو قریب قریب کالعدم کرتے ہین اور
خواہ وہ اعتراض کسی اور قبیل یعنی مسئلہ جبر سے پیدا ہون یا اس خیال سے کہ
ایک ذات نامتناہی کی مرضی کا تخالف ممکن نہین ویا اس سے کہ وہ ناراضی اور
خشمناکی سے ضرور مبرا و منزا ہوگا +

اگرچہ اس قسم کی باتون پر جنکا بیان ہوا فکر کرنے سے سنجیدہ آدمیون پر
جو بیشتر جوش و خروش سے خالی اور نہایت مستقل مزاج ہین خوف طاری ہوتا ہے
تاہم جو کچھ کیفیت نفس الامر مین ہے اوسکا بیان کرنا اور اوسپر غور کرنا مناسب معلوم
ہوتا ہے۔ فی زماننا اس امر کی نسبت کہ حالت آیندہ مین حکومت الٰہیہ کے تحت
کیا ہوگا ایسی بیباکی مروج ہے کہ کسی اور تقدیر پر سوا اسکے کہ طریقۂ دہریہ
قطعاً ثابت ہوگیا ہو اور اوسکے عموماً سب قائل ہوگئے ہون ہرگز بجا نہین سمجھی جا سکتی

اس لئے آدمیون کو جتانا اور اگر ممکن ہو یہ امر اونکے دلنشین کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ شک کرنیوالون کے اصول کی بنا پر بھی ایسی بیباکی کے لئے کوئی وجہ موجّہ ہرگز پائی نہین جاتی - کیونکہ کسی شخص کی نسبت وقت تولّد کے اس دنیا مین کیا یہ نہین کہا جا سکتا کہ شاید اوسکی رفتار ایسی ہو کہ اوس سے دنیا کو کسی طرح کا فائدہ نہ پہونچے سوا اسکے کہ اور لوگ شر اور نادانی کے ہولناک نتیجے دیکھ کر عبرت پکڑین یا یہ کہ وہ اپنے اوپر کمال بیحرمتی کی سزا موت عائد کرے (اور یہ تو جو شخص چاہے کر سکتا ہے) یا کسی اور طریقہ بے اعتدالی سے اپنی عمر کوتاہ کرے یا اپنے اوپر روسیاہی اور امراض جو موت سے بدترین عائد کرے - پس باعتبار اس دنیا کے بھی اوسکا پیدا نہونا اوسکے لئے بہتر ہوتا - اور کیا کوئی ادنی سی ادنی دلیل ہے جسکی بنا پر لوگ اپنے تئین محفوظ سمجھین اور باتین بناوین کہ گویا اونکو ثبوت یقینی حاصل ہوا کہ وے کیسی ہی مطلق العنانی کیون نہ اختیار کرین آیندہ کے اصلی فائدہ اور ضرر کے بارہ مین کوئی ایسی صورت جسکا ابھی ذکر ہوا پیش آ نہین سکتی ہے حالانکہ دونون عالم ایک ہی پروردگار کے زیر حکومت ہین ٭

باب سوم

حق تعالیٰ کی حکومت ممیزہ کے بیان مین

جیسا دنیا کے نظام مین ارادت اور علل غائیہ کے گوناگون آثار سے ثابت ہے کہ وہ ایک ذات مدبّر کی صنعت ہے اسی طرح راحت اور رنج کے خاص علل غائیہ سے جو اوسکی مخلوقات مین منقسم ہین ثابت ہے کہ وے اوسکے زیر حکومت ہین اور اس طرح کی حکومت کو ایسی مخلوقات پر جو حواس اور عقل سے مزیّن ہون اوسکی حکومت طبیعیہ کہہ سکتے ہین مگر اس سے کچھ زیادہ بات نکلتی ہے جسپر حق تعالیٰ کی حکومت طبیعیہ کا جو اس دنیا پر ہے ذکر کرتے وقت عموماً کم لحاظ کیا جاتا ہے۔ اوس سے اوسی قسم کی حکومت نکلتی ہے جیسی آقا اپنے خادمون اور مُدنی حاکم اپنی رعایا کی نسبت عمل مین لاتے ہین چنانچہ علل غائیہ کی ان مثالون سے دنیا کے ایک حاکم مُدبّر کا وجود باعتبار اوس معنی کے کہ ابھی ذکر ہوا اور بیشتر صاف صاف بیان ہوچکا ہے ایسا وقعی ثابت ہوتا ہے جیسا علل غائیہ کی اور مثالون سے ایک صانع مُدبّر کا ہونا ثابت ہوتا ہے ٭

مگر محض اتنی ہی بات سے بادی النظر مین یہ امر بالتحقیق طے نہین ہوتا کہ طبیعت عالم کے موجد کا خاصہ یہ ہے کہ وہ اس حاکمانہ تعلق کو نیکی اور بدی کا لحاظ رکھکر برتتا ہے۔ اور نہ اوسکی حکومت کا ممیّزہ ہونا قرار پاتا اور نہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ اس دنیا کا داور نیکوکار ہے۔ حکومت ممیزہ کا مدار آدمیون کو اونکے افعال کی صرف جزا اور سزا دینے پر نہین ہے یہ تو ایک ظالم شخص بھی کرسکتا ہے۔ بلکہ اس بات پر ہے کہ راستباز کو جزا اور شریر کو سزا دیجائے اور آدمیون سے باعتبار اونکے افعال کی نیکی اور بدی کے سلوک

کیا جاے۔ اور کمال حکومت ممیّزہ کا جمیع مخلوقات ذی عقل کے ساتھہ بقدر اونکی ذاتی لیاقت یا عدم لیاقت کے بطریق مذکور پیش آنے پر موقوف ہے ✦

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعض لوگ خیال کرتے ہین کہ طبیعت عالم کے موجد کا خاصہ محض رحمت ہے اور بس۔ صفت مبدا فعل ہونیکے اعتبار سے اور اس اعتبار سے کہ وہ اپنی وسعت مین بیحد ہے مقتضی اس امر کی ہے کہ بغیر لحاظ آدمیون کے چال وچلن کے زیادہ سے زیادہ جہانتک ممکن ہو خوشی پیدا کرے اور اگر چال وچلن پر لحاظ بھی ہو تو صرف خوشی کے زیادہ کرنے کی نظر سے ہو۔ اور اگر فرض کیا جاے کہ حق تعالیٰ کا خاصہ محض رحمت ہی رحمت ہے تو اوسکی صداقت اور عدالت محض رحمت دانشمندانہ ہین اور بس۔ بغیر ثبوت ایسا دعویٰ کرنا درحقیقت بیجا ہے کیونکہ ایسے مقدمے مین ہمکو باحتیاط وادب گفتگو کرنی لازم ہے اور اس مقام پر اس بات کی تحقیق نہین کیجاتی ہے کہ آیا امر مذکور ثابت ہوسکتا ہے یا نہین بلکہ اس بات کی کہ اس دنیا کے نظام اور اہتمام مین راستی کی حکومت کا طریقہ جو ایک حاکم نیکوکار کے وجود پر دلالت کرتا ہو صاف صاف مدنظر رکھا گیا ہے یا نہین۔ ممکن ہے کہ خلق اللہ مین ایسے مخلوق ہون جنپر طبیعت عالم کا موجد اپنی جمیع صفات مین سے اس عزیز ترین صفت یعنی محض رحمت غیر متناہیہ کے پیرایے مین اپنے تئین ظاہر کرتا ہو۔ یہ صفت از بس ہر دل عزیز ہے بشرطیکہ انصاف کے منافی نہو اور امید ہے کہ نہو۔ لیکن وہ ہم پر حاکم نیکوکار کے پیرایے مین اپنے تئین ظاہر کرتا ہے اور ممکن ہے کہ باوجود حاکم نیکوکار ہونے کے اوسکا محض ومطلق رحیم ہونا باعتبار اوس معنی کے کہ ابھی بیان ہوا بعید نہو۔ مگر وہ خادمون پر واقعی ایک حاکم ہے کیونکہ اوسنے اس امر کا ثبوت دنیا کے نظام واہتمام مین دیا ہے باین نظر کہ وہ ہمارے افعال کی ہمکو جزا و سزا دیتا ہے۔ اور ممکن ہے کہ علاوہ

اوس ثبوت کے جو اوسکی حکومت کا حاصل ہے اور علاوہ نور باطن کی ہدایتون بالطبع کے اوسنے اس دنیا کے نظام واہتمام مین صاف صاف خبر اس امر کی دی ہو کہ اوسکی حکومت راستی یعنی خیر وشر کی تمیز پر مبنی ہے۔ اور یہ بات ایسے شخصون پر روشن ہوگی جو اوسکی اصلیت کو واجب التفکر سمجھتے ہین نہ ہر غافل پر جو سرسری طور سے اس مطلب پر نظر کرتا ہے +

مگر اس بات پر خاصکر غور کرنا چاہیئے کہ یہ امر مسلم ہے کہ حکومت الٓہیہ جسکے تحت ہونے کا تجربہ ہمکو حالت موجودہ مین حاصل ہو اگر اوسپر محض اسی عالم کے لحاظ سے نظر کیجاے تو کامل حکومت ممیزہ نہین ہے۔ تاہم یہ بات اس امر کی مانع نہین ہوتی کہ اوسمین کسی قدر کم یا زیادہ خیر وشر کا امتیاز واقعی پایا جاتا ہو۔ حکومت ممیزہ کا کسی قدر جاری ہونا تو صاف صاف ظاہر ہے۔ اور یہ بات اوسکے کامل ہوجانے یا اوس درجۂ کمال کو جسکی تعلیم دین کرتا ہے پہونچنے کا خیال پیدا کرنے کے واسطے کافی ہے۔ مگر یہ بات ظاہر نہین ہوسکتی جب تک کہ انتظام الٓہی کا زیادہ تر حال نسبت اوسکے کہ زندگی موجودہ مین ظاہر ہوسکتا ہے عیان نہو جاوے۔ اور اس باب مین اس امر کی تفتیش منظور ہے کہ یہ صورت کہانتک ہے یعنی علاوہ خیر وشر مین تمیز کرنیوالی طبیعت کے جو حق تعالی نے ہمکو عطا فرمائی ہے اور علاوہ اوس خیال طبیعی کے جو ہم خدا تعالی کے اون مخلوقات پر جنکو اوس نے یہ طبیعت عطا کی ہے حاکم نیکوکار ہونیکا رکھتے ہین اس دنیا مین باوجود اوسکی ابتری اور بدنظمی کے حکومت ممیزہ کے اصول اور آثار ابتدائی کسقدر پائے جاتے ہین +

اس مقام پر اوس بات کا جسپر اکثر اوقات بہت زور دیا گیا ہے ذکر کیا جاسکتا ہے کہ حالت موجودہ مین بیشتر تردد کم اور اطمینان زیادہ ہونا بہ نسبت بدی کے نیکی مین زندگانی بسر کرنے کے نتائج طبیعیہ ہین۔ اور یہ امر طبیعت عالم مین ایک حکومت ممیزہ کے

ہونے کی نظیر قرار دیا گیا ہے ایسی نظیر جو تجربے اور حال کے امور واقعیہ سے مستنبط ہوتی ہے۔ مگر اس امر کا اقرار لازم ہے کہ حظوظ اور تکالیف کا آپسمین یا ایک دوسرے کے مقابل جانچنا اور تولنا ایسا کہ بصحت اندازہ ہو سکے کہ نیکی کی مدمین کسقدر فاضل برآمد ہوا امر دشوار ہے۔ اور دنیا کی سب بے حد ابتری مین غیر ممکن نہین کہ بعض اوقات نیک لوگ خوشی سے محروم رہ جاتے ہون یہ بات اونکی نسبت بھی راست آتی ہے جنکی زندگانی کا طریقہ ایام جوانی سے بے عیب رہا ہو اور زیادہ تر اونکی نسبت جنھون نے عرصے تک بدی کی راہ مین قدم مارا اور بعد ازان اصلاح پذیر ہوئے۔ حالت آخر الذکر کی ایک نظیر فرض کیجیے۔ ایک شخص ہے کہ اوسکی نفسانی خواہشین غلبے پر ہین اور عادات نفس پروری کے باعث انقیاد نفس کی قوت طبیعیہ ضعیف ہو گئی ہے اور اوسکی ذلیل خواہشین مثل کرگسون کے اپنی لذات معمولی چاہتی ہین۔ کون کہہ سکتا ہے کہ کس قدر زمانے کے بعد ایک ایسے شخص کو نیکی کے معقول اور عمدہ نتیجون سے زیادہ تر اطمینان حاصل ہونے لگیگا بہ نسبت اوس تکلیف اور نفس کُشی کے جو نیکی کی قیود کے باعث اوسے برداشت کرنی پڑیگی۔ تجربے سے یہ بھی ظاہر ہے کہ انسان اسقدر بے شرم اور بیحیا ہو جا سکتے ہین کہ اپنے تئین مطلق العنان بیان کرتے ہین اور شرارت ظاہرا کا اقرار کرکے اوسکی بدنامی پر منفعل نہین ہوتے ہین۔ مگر چونکہ صلاحیت اختیار کرنے پر آدمی کے اعمال بد کا غالباً زیادہ ذکر کیا جائیگا اور طعنہ زنی بھی اکثر ہو ویگی پس نیکی اور آبرو کے خیال پھر پیدا ہو جانے پر اون افعال کی ننگ سے زیادہ تکلیف پہونچیگی۔ اس قسم کی تکالیف کو اگلی بدیون کے حساب مین شمار کرنا چاہیے تاہم یہ کہا جائیگا کہ یہ کسی قدر صلاحیت اختیار کرنے کے نتیجون سے ہے۔ بہر حال مجکو ہرگز شک

نہین کہ اس دنیا مین حیثیت مجموعی کی نظر سے نیکوکار بہ نسبت بدکارون کے زیادہ
خوش حال پائے جائینگے - لیکن اگر شک بھی ہو تو بھی طبیعت عالم مین ایسے نظام کی
ابتدا جو راستی پر مبنی ہے لاکلام پائی جاتی ہے بشرطیکہ ہم بغور اوسکی تلاش کرین - اور
اگر حق تعالیٰ کا صحیح معنی کے اعتبار سے ہمارا حاکم ہونا ظاہر نہوتا تو اوسکی حکومت
ممیزہ کی نسبت جو دنیا پر ہے ہمارا خیال چاہے جو کچھ ہوتا مگر جبکہ تجربے سے یقیناً ثابت
ہے کہ وہ اپنے تئین ہمارے اوپر باعتبار اوس معنی کے کہ بیان ہوا ایک حاکم کی حیثیت
مین واقعی ظاہر کرتا ہے تو یہ امر ضرور غور طلب ہے کہ آیا کوئی وجہ نہین ہے جس سے
وہ ایسا حاکم تصور کیا جاے جو راستکار ہو اور اعمال کی نیکی اور بدی پر لحاظ کرتا ہو چونکہ
یہ امر واقعی معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ قسمت کے بعض قواعد معینہ کے موافق انسان کی
جزا اور سزا کے طریقے سے حکومت کرتا ہے اور چونکہ آدمیون کو موافق اس قاعدے
کے سُکھی یا دُکھی کرنا بہ نسبت کسی اور قاعدے کے ہمارے خیالات طبیعیہ اور تجربے
کے زیادہ تر مطابق ہے اور چونکہ کسی دوسرے قاعدے کے موافق جزا و سزا
دیئے جانے کی وجوہات کا سمجھنا ایسی طبیعتون کو جیسی خالق نے ہماری بنائی ہین
زیادہ تر دشوار ہوگا لہذا یہ سوال ضرور کرنے کے لائق ہے کہ بموجب اس خاص قاعدے
کے یعنی باعتبار اعمال کی نیکی یا بدی یا اونکے معقول یا غیر معقول ہونے کے حق تعالیٰ
کے انجام کار جزا و سزا دینے کا کون ظن مانع ہوتا ہے - پس دین کی شہادت زیادہ واضح ہو
یا کم یہ امید جو اوس سے ہمارے دلون مین پیدا ہوتی ہے کہ حالت مجموعی کی نظر سے
نیک سُکھی اور بد دُکھی ہونگے کسی طرح خلاف عقل یا وہمی نہین ہوسکتی - کیونکہ یہ صرف
بمنزلہ توقع کے ہے کہ ایک طرز حکومت یعنی اعمال کی جزا اور سزا دینے کا طریقہ جو

۴ بیان مذہبی نتیجہ

فی الحال شروع ہوا ہے موافق کسی خاص قاعدے کے جاری رہیگا جو ہمکو بادی النظر مین بہ نسبت کسی دوسرے قاعدے کے خواہی نخواہی زیادہ طبیعی معلوم ہوتا ہے اور جسکو عدل گستری کہتے ہین +

اور اس بات کو بھی مطلقاً بلا لحاظ کئے چھوڑ نا نچاہیے کہ خود عاقبت اندیشی سے چلنے اور اپنے کاروبار کو احتیاط کے ساتھ انجام دینے کے طبیعی نتائج اطمینان و خاطر جمعی و فوائد ظاہرا ہوتے ہین اور طرح طرح کے رنج اور تکلیفین ناعاقبت اندیشی اور غفلت رندانہ اور دانستہ نادانی کے ساتھ لگی ہوئی ہین یہ باتین نظیرین ہین اس امر کی کہ عالم کا نظام راست ہے جیسا لڑکون کا جب وے خطرے مین پڑتے ہین یا اپنے تئین ضرر پہونچاتے ہین اونکی بھلائی کے واسطے اور دوسرون کی عبرت کے لئے تادیب کرنا اچھی تعلیم مین داخل ہے اور اسی طرح پر حق تعالیٰ کا موافق قواعد کلیہ معینہ کے دنیا پر حکومت کرنا اور ہمکو اس نظام پر فکر کرنے کی اور اپنے اعمال کے نیک و بد نتیجون کو پیش بینی سے دریافت کرنے کی قوت عطا فرمانا ایک طرح کی حکومت ممیزہ پر صاف صاف دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ ایسے انتظام سے اس بات کا بطور نتیجے کے نکلنا لابدی ہے کہ عاقبت اندیشی اور ناعاقبت اندیشی کی جو نیکی اور بدی کے زمرے سے ہین جُدا جُدا جزا و سزا ضرور ہوگی اور ہوتی ہے +

سلسلۂ اسباب عالم ایسا ہے کہ افعال قبیحہ کی اس نظر سے کہ وہ معاشرت انسانی کے واسطے مضر ہین واقعی بہت کچھ سزا دیجاتی ہے۔ اور علاوہ سزا کے جو اس وجہ سے واقعی دیجاتی ہے اون لوگون کو جو ارتکاب جرم کے باعث مستوجب سزا کے ہوئے درصورت افشا ہو جانے کے سزا کا خوف و اندیشہ لگا رہتا ہے یہ حالت خوف کی

اکثر اوقات خود سزائے عظیم ہوتی ہے۔ اور اوسکا طبیعی خوف و اندیشہ بھی جو ایسے جرائم کے ارتکاب سے باز رکھتا ہے طبیعت عالم کی طرف سے اون جرمون کے خلاف پر ایک اعلان ہے۔ معاشرت انسانی کے عین وجود کے واسطے ضرور ہے کہ اون بدیون کی جو اوسکے لئے مُضر ہین یعنی کذب و بے انصافی و بیرحمی کی بنظر ضرر رسان ہونے کے سزا دیجاوے لہذا یہ سزا مثل معاشرت انسانی کے طبیعی ہے اور اس اعتبار سے وہ ایک قسم کی حکومت ممیزہ کی نظیر ہے جو بالطبع مقرر ہوئی اور واقعی عمل مین آتی ہے اور چونکہ سلسلہ معینہ اسباب عالم خدا تعالیٰ کا انتظام اور پروردگار کا اہتمام ہے گو وہ انسانون کے وسیلے سے جاری ہو۔ پس تقریر مسطور کا حاصل یہ ہے کہ انسان کو خالق نے ایسی کیفیت مین پیدا کیا ہے کہ اونکو اپنی روش کا ذمہ دار ہونا ناگزیر ہے اور وے معاشرت انسانی کے لئے ضرر رسان ہونے یا کمال فائدہ بخش ہونے کی نظر سے حق تعالیٰ کی حکومت مین اکثر اوقات سزا اور گاہے جزا پاتے ہین٭

اگر یہ اعتراض کیا جاوے کہ اکثر اوقات افعال حسنہ اور ایسے افعال کی جو معاشرت انسانی کے واسطے مفید ہین سزا دیجاتی ہے جیسے دین کے واسطے عقوبت پہونچنا اور مثل اوسکے۔ اور قبیح اور مُضر افعال کی اکثر اوقات جزا ملتی ہے تو اوسکا یہ صاف جواب ہو سکتا ہے کہ اولاً یہ امر ہرگز ضروری نہین ہے اور اسی واسطے طبیعی بھی نہین ہے یعنی جس معنی کے اعتبار سے بد اور مُضر افعال کی سزا پانی ضروری ہے اور لہذا طبیعی بھی ہے۔ ثانیاً افعال حمیدہ کی اس نظر سے کہ معاشرت انسانی کے لئے مفید ہین ہرگز سزا نہین دیجاتی ہے اور نہ افعال ذمیمہ کی اس نظر سے کہ اوسکے لئے مُضر ہین جزا ملتی ہے۔ پس یہ بات قائم رہی کہ طبیعت عالم کے موجد نے درحقیقت ہدایت

لہ یعنی جزا بھی معاشرت انسانی طبیعی ہے اسی طرح جزا بھی طبیعی ہے

کی ہے کہ افعال ذمیمہ کی اس نظر سے کہ خاص اور عام کے لئے ضرر رسان ہین سزا دیجاے اور انسان پر اونکی سزا دہی اوسی طرح لازم رکھی ہے جیسا اوسنے حفظ زندگی کے لئے ہمکو خوراک کے استعمال کی ہدایت کی ہے اور اوسکو ناگزیر ٹھہرایا ہے اور یہ ایک ایسی بات ہے کہ اوسکے مقابلہ مین بدی کی تائید مین کوئی دلیل پائی نہین جاتی *

سلسلۂ اسباب عالم مین نفس نیکی کی جزا اور نفس بدی کی سزا واقعی ملتی ہے اور اس سے ایک نظیر نہ صرف حکومت کی بلکہ حکومت ممیزہ کی جو جاری اور قائم ہے پائی جاتی ہے۔ حکومت کا ممیزہ ہونا صحیح صحیح معنی کے اعتبار سے ہے گو وہ حکومت اوس کامل درجہ کی ہو جسکی امید کرنا دین سکھاتا ہے۔ اس بات کے صاف صاف سمجھنے کے لئے بالذات افعال مین اور اون صفات مین جنکو ہم اون سے منسوب کرتے ہین اور جنکو نیک و بد کہتے ہین تمیز کرنا ضرور ہے۔ ہر خواہش طبیعی کا پورا ہونا ہی خوشی کا باعث ہے اور مال و متاع کا کسی طرح حاصل کرنا خوشی کے اسباب اور وسیلون کا حاصل کرنا ہے۔ پس وہ فعل جس سے کوئی خواہش طبیعی پوری ہوتی ہے یا مال و متاع دستیاب ہوتا ہے قطع نظر اسکے کہ وہ فعل نیک ہے یا بد اوس سے خوشی یا فائدہ حاصل ہوتا ہے لہذا اس صورت مین حظ یا فائدہ محض اوس فعل سے حاصل ہوا نہ اوس فعل کی نیکی یا بدی سے یعنی نہ بنظر اوس فعل کے نیک یا بد ہونے کے گو شاید کہ وہ فعل ساتھ نیکی یا بدی کے موصوف ہو۔ پس یہ کہنا کہ ایسے فعل یا طریقہ عمل سے ایسا حظ یا فائدہ حاصل ہوا یا ایسی بے آرامی اور تکلیف عائد ہوئی مغائر ہے اس کہنے سے کہ ایسا نیک یا بد نتیجہ ایسے فعل یا روش کی بھلائی یا برائی سے پیدا ہوا۔ ایک حالت مین فعل نے بلا لحاظ اپنی برائی یا بھلائی کے اپنا اثر پیدا کیا۔ دوسری صورت مین فعل

کی نیک یا بد صفت نے یعنی اوسکی بھلائی یا برائی نے وہ اثر پیدا کیا اور ایسی نظیرین ملینگی۔ مین کہتا ہون کہ نفس نیکی نیکون کے واسطے بہت کچھہ فائدے بالطبع مہیا کرتی ہے اور نفس بدی بدون کے واسطے اکثر اوقات کمال بے آرامی اور نیز تکالیف شدید بالطبع عائد کرتی ہے۔ اور نیکی اور بدی کی تاثیرات جو طبیعت اور مزاج پر ہوتی ہین اونکو اس امر کے نظائر مین شمار کرنا چاہیئے۔ نفس بدی کے ساتھہ کسی کسی طرح کی بیچینی اور اکثر اوقات خوف اور کمال پریشانی بالطبع لگی رہتی ہے۔ وہ باطنی کیفیت جسکو چھوٹے چھوٹے واقعات کے لحاظ سے روزمرہ کی بول چال مین اپنے آپ سے آزردہ ہونا بولتے ہین اور بڑے واقعات کے لحاظ سے سنجیدہ گفتگو مین تاسف کہتے ہین ایک ایسی بیچینی ہے جو آدمی مین اپنے فعل کے منسوب بخطا اور خلاف عقل اور ناقص یعنی کم یا زیادہ زبون ہونے کے خیال سے بالطبع پیدا ہوتی ہے اور ظاہرا اوس بے چینی سے مغائر ہے جو محض خسران یا زیان کے علم سے ہوتی ہے۔ جب کوئی شخص کسی واقعہ یا ماجرے پر افسوس کرتا ہے تو اکثر کہتا ہے کہ بہرحال مجکو یہ تشفی حاصل ہے کہ اوسمین میرا قصور نہ تھا یا خلاف اسکے کہ مجکو اس امر کے علم سے تکلیف ہے کہ یہ نتیجہ میرے ہی فعل کا ہے۔ اسی طرح سے پریشانی اور خوف جو آدمی پر کسی کو ضرر پہونچانے سے طاری ہوتے ہین وے اپنے تئین تقصیر وار جاننے کی وجہ سے پیدا ہوتے ہین ورنہ بہت صورتون مین نہ تو پریشانی کو جگہہ ہوتی اور نہ انتقام یا انفعال کے اندیشہ کی کافی وجہ ہوتی۔ برخلاف اسکے اطمینان خاطری اور دلی چین اور انواع انواع کی لطف زندگی سے مسرت قبول کرنے کی آمادگی ہونا بیگناہی اور نیکی کے ساتھہ بالطبع لگی ہوئی ہے۔ اسی امر کے

مین بشاشی اور خاطر جمعی اور دلی مسرت کو بھی جو احسانمندی اور شفقت اور اتحاد کے
عمل واقعی سے حاصل ہوتی ہین شمار کرنا چاہئے ✦

میری دانست مین اس مقام پر ایمان لانے والون یا دین پر سنجیدہ فکر کرنیوالون
کے سزا ے آیندہ کے اندیشون اور حیات افضل کی تسکین بخش امیدون کا ذکر کرنا
بیجا نہوگا کیونکہ یہ اندیشے اور امیدین فی الحال دل کی بیچینی اور اطمینان کا باعث ہین
اور اکثر آدمیون کے حتی کہ اون شخصون کے بھی دل سے رفع نہین ہوتین جنھون نے
دین کے اس معاملہ پر بتامل تمام غور کیا ہے اور کوئی نہین کہہ سکتا کہ یہ سب بے چینی اور
خاطر جمعی کسقدر زیادہ ہو اور بنظر ہیئت مجموعی اوس سے کیا صورت پیدا ہو ✦

بعد ازان خیال کرنا چاہئے کہ سب راستباز اور بھلے آدمی نفس راستی اور
نیکی کے لحاظ سے راستبازون اور نیکون کی مدد اور نفس شر کے لحاظ سے شریرون سے
بے التفاتی کرنے پر مائل ہین اور کسی قدر بلکہ بہت زیادہ ایسا کرتے بھی ہین اور اس
التفات اور بے التفاتی سے بہت کچھہ فائدہ اور بے آرامی خواہ نخواہ پیدا ہوتی ہے
اگرچہ اکثر آدمی اپنے افعال کے نیک و بد ہونے پر کم لحاظ کرتے ہین اور جب کچھہ اپنا
تعلق نہو تو دوسرون کے افعال پر اور بھی کم التفات ہونے کا امکان ہے تاہم اگر کوئی
شخص نیک مشہور ہو تو بہر نوع اوسکی خوش وضعی کے خیال سے اکثر لوگ جسقدر اوسکی
وضع سے واقف ہونگے یقین ہے کہ بغیر اغراض بعید کے گاہے گاہے تھوڑی بہت
اوسکی خاطر داری اور خدمت ضرور کرینگے۔ اور نیز اعزاز ملکی اور دوسرے فائدے افعال
نیک کے طبیعی نتیجے ہین اور اگر اسمین کسی کو کلام ہو تاہم ان نتیجون کے بعض اوقات
واقعیہ ہونے مین تو بہرحال کلام نہین ہو سکتا ہے یعنی وہ نتیجے اعلی درجے کے افعال

جمیلہ مثل عدل و وفاداری و خیرخواہی عام و حب الوطنی سے باین نظر کہ یہ افعال نیکی کے ساتھہ موصوف ہین حاصل ہوتے ہین اور اکثر اوقات سب کی نظرون مین ذلیل ہونا اور تکلیف ظاہر اور گاہے موت بھی نفس بدی کے نتیجے ہوتے ہین مثلاً محض مصیبت کے خوف کے علاوہ وہ تنفر جو انسان کو ظلم و تعدی و بے انصافی سے ہے لاریب اون انقلابات ملکی کا باعث ہوا ہے جو دنیا کی تواریخ مین بھی مشہور و معروف ہین۔ کیونکہ ظاہر ہے کہ آدمی ایذارسانی کو ناواجب سمجھہ کر ناراض ہوتے ہین اور نہ صرف ضرر پہونچنے بلکہ امر ناصواب کئے جانے کے خیال سے انتقام لینے کے درپے ہوتے ہین اور یہ غضب نہ صرف اپنے واسطے بلکہ غیرون کے لئے بھی عمل مین لاتے ہین۔ پس اسی طرح اکثر آدمی کسی قدر شکرگذار ہوتے ہین اور نیک خدمتون کا عوض کرنا چاہتے ہین نہ صرف اس خیال سے کہ کسی شخص سے اونکو فائدہ پہونچا ہے بلکہ اس خیال سے بھی کہ یہ خدمتین اوسکی نیک نیتی اور حسن لیاقت پر دلالت کرتی ہین۔ علاوہ ان سب کے دو یا تین خاص باتون کا ذکر کیا جاسکتا ہے جسکو بہت لوگ پوچ سمجھینگے لیکن مجھکو کوئی شئے پوچ معلوم نہین ہوتی جس سے ایسے اہم معاملے کی دریافت مین کسی قدر بھی مدد پہونچتی ہو کہ آیا ایک ایسی حکومت جسکی بنا خیر و شر کی تمیز پر مبنی ہو باعتبار اون الفاظ کے صحیح صحیح معنی کے اس عالم مین ظاہرا قائم اور جاری ہے یا نہین۔ وے خاص باتین یہ ہین۔ خانہ داری کے انتظام مین جو لاریب طبیعی ہے بچے اور اور لوگ اکثر دروغگوئی اور بے انصافی اور بدوضعی کی بنفسہ سزا پاتے ہین اور برعکس افعال کی جزا دیجاتی ہے۔ اور یہ مثالین اس امر کی کہ جزا اور سزا کے وسیلے سے خواہ وہ کم درجہ کی ہو یا زیادہ نفس صداقت اور عدالت اور راست روی مین بالطبع تعلیم دیجاتی ہے

اگرچہ قوانین ملکی صرف خاص وعام کی مضرت کے لحاظ سے نہ افعال کی زبونی کے خیال سے افعال کی بازپرس کرتے ہین تاہم چونکہ ایسے افعال زبون ہین پس وہ خیال جو آدمیون کو اونکی زبونی کا ہے مختلف طرح سے مجرمون کو سزا تک پہونچانے مین بہت ممد و معاون ہوتا ہے۔ اور اکثر صورتون مین جبکہ نیت کے لحاظ سے قصور اور جرم کا مطلقاً نہونا صاف ظاہر ہوجاتا ہے تو جرائم مُدنی کی سزاے معینہ سے برارت حاصل ہوتی ہے اور اسی طرح جرم کو سنگین تر کرنیوالے حالات عفو کے مانع ہوتے ہین ﴿

پس اگر حیثیت مجموعی کے لحاظ سے دیکھا جاے تو علاوہ اچھے اور بُرے اثر کے جو نیکی اور بدی کا خود آدمیون کے دلون پر ہوتا ہے معاملات دنیوی کسی قدر اور ون کی نفس نیکی اور نفس بدی کی پسندیدگی اور ناپسندیدگی پر موقوف ہین مثلاً نیک کرداری اور بدکرداری کا ادراک۔ نور باطن کی ہدایت۔ نیکون سے الفت اور بدون سے نفرت ہونا۔ پاس عزت۔ حیا۔ غضب۔ احسان۔ اگر ان سب پر بذاتہ اور بلحاظ اونکے اثر کے غور کیا جاوے تو اون سے نہ صرف ہر روزہ انسان کی زندگانی مین بلکہ اوسکے ہر زمانہ اور ہر تعلق اور عموماً ہر کیفیت مین نفس نیکی کے کم یا زیادہ بالطبع مورد الطاف اور نفس بدی کے مورد نفرت ہونے کے صریح نظائر حاصل ہوتے ہین۔ حق تعالی نے جو ہمکو خیر و شر مین تمیز کرنیوالی طبیعت عطا فرمائی ہے یہ اس بات کے ثبوت کی دلیل معقول ہوسکتی ہے کہ ہم اوسکی حکومت ممیزہ کے مطیع ہین لیکن یہ کہ اوسنے ہمکو ایسی حالت مین رکھا ہے جسمین اس طبیعت کو عمل کرنیکا موقع ہے اور جسمین وہ بطریق ناگزیر عمل کرتی یعنی انسان کو ایسے عمل کرنے کی تحریک دیتی ہے جس سے نیکی مورد لطف وجزا اور بدی مورد نفرت اور سزا ہو یہ دونون ایک ہی بات نہین ہین بلکہ یہ دوسری بات اوسکی حکومت

ممیزہ کا ثبوت مزید ہے کیونکہ یہ اوسکا ایک نمونہ ہے پہلی بات اس امر کا ثبوت ہے
کہ حق تعالیٰ انجام کار نیکی کی حمایت اور قرار واقعی مدد کریگا اور دوسری بات اوس حمایت
اور مدد کا نمونہ عملی ہے جو وہ فی الحال کسی قدر کرتا ہے +

اگر زیادہ صراحت کے ساتھ اس امر کی تحقیق کیجائے کہ کیا وجہ ہے کہ
نفس نیکی کی اکثر جزا دیجاتی ہے اور نفس بدی کی سزا اور اس قاعدے کے کبھی خلاف
نہین ہوتا تو معلوم ہوگا کہ کسی قدر تو یہ بات بنفسہ خیر و شر مین تمیز کرنیوالی طبیعت سے
جو حق تعالیٰ نے ہمکو عطا کی ہے اور نیز کسی قدر اس وجہ سے پیدا ہوتی ہے کہ علاوہ
اس طبیعت کے اوسنے ہمکو ایک دوسرے کو راحت و رنج پہونچانے پر بہت اختیار
دیا ہے۔ کیونکہ اولاً یہ امر یقینی ہے کہ دلی چین اور خوشی کسی قدر اور بعض صورتون مین
نیکوکاری کے لازمی اور فی الحال ظہور مین آنیوالے نتیجے ہین اور ہماری طبیعت کی اوس
سرشت سے جسکا ذکر ہوا نکلتے ہین۔ ہم ایسے پیدا کئے گئے ہین کہ نفس نیک کرداری
سے ہمکو بہر حال چند حالتون مین خاطر جمعی حاصل ہوتی ہے اور نفس بدکرداری سے
کسی حال مین نہین ہوتی۔ اور ثانیاً ہماری طبیعت سے جو خیر اور شر مین تمیز کرتی ہے
اور اس بات سے کہ حق تعالیٰ نے بہت صورتون مین ہماری راحت و رنج کو ایک دوسرے
کے اختیار مین رکھا ہے نفس بدی کی کل نہین تو چند قسمین اور مثالین تو خواہی نخواہی
معیوب سمجھی جائینگی اور آدمی بسبب اوسکی ذاتی کراہت کے سزا دینے پر آمادہ ہونگے
اور جیسا کہ بدکار ہمیشہ رسوائی کی باطنی تکلیف سے ہرگز اپنے تئین بچا نہین سکتا ویسا ہی
اوس سزا سے بھی بچ نہین سکتا جو انسان اوس شخص کو واجب التعزیر سمجھکر دینے پر
آمادہ ہونگے۔ مگر بدی کی جانب سے اسکے مقابلے مین کچھ نہین کہہ سکتے کیونکہ انسان

کی طبیعت مین منطقیون کی اصطلاح کے موافق کوئی امر نہین ہے کہ نیکی کا نقیض ہو اس لیئے کہ امر راست اور معقول مثل صداقت اور عدالت اور محبت کو بذاتہ اونکی راستی اور معقولیت کی وجہ سے عزیز رکھنا نیکی عبارت اسی سے ہے اور کذب اور بے انصافی اور بیرحمی کے ساتھہ اس قسم کی التفات بالطبع ہرگز نہین ہے۔ اگر یہ خیال ہو کہ نفس بدی کی پسندیدگی کی محض اس نظر سے کہ وہ بدی ہے مثالین موجود ہین (حالانکہ مجکو اس امر کا ہونا ہرگز قرین قیاس معلوم نہین ہوتا لیکن اگر فرض کرو کہ ایسا ہے) تو ظاہرا یہ بات ازبس قاعدہ متعارفہ کے خلاف ہے اور بہانتک خلاف ہے کہ جہان تک کسی قوت کا اپنی اصلیت سے جاتا رہنا خلاف قاعدۂ متعارف ہو سکتا ہے۔ اس قسم کی ردارت کی مثالین اگر صرف وہمی یا بہر حال غیر طبیعی سمجھکر چھوڑ دیجائین تو ہماری ترکیب فطری اور ہماری حالت سے اون صورتون مین جنکا ابھی بیان ہوا یہ نتیجہ نکلیگا کہ بدکار بنفسہ اورون کی نظر مین ہرگز مورد الطاف نہین ہو سکتے اور نیکون کا چند صورتون مین بنفسہ مورد الطاف اور کسی قدر بذاتہ مسرور ہونا لازمی ہے۔ کیونکہ یہان اس بات پر اصرار نہین ہے کہ نیکی اور بدی مین جیسا بیان ہوا کس قدر فرق کیا جاتا ہے بلکہ صرف اس بات پر کہ اون مین کسی قدر فرق کیا جاتا ہے۔ اگرچہ نفس نیکی اور نفس بدی کے مجموعی نیک و بد نتیجے ہرگز قلیل نہین ہین۔ لیکن اونکا یون کسی قدر بالضرور تمیز کیا جانا ایک طرحپر لازمی ہے اور یہ امر فی الحقیقت روزمرہ کے تجربے سے معاملات انسانی کی کمال ابتری مین بھی پایا جاتا ہے ✤

ہمارا یہ دعوی نہین ہے کہ سلسلۂ اسباب عالم مین راحت و رنج آدمیون کی ذاتی حسن لیاقت یا عدم لیاقت کے علاوہ اور قواعد کے موافق منقسم پائے نہین جاتے

ہین ممکن ہے کہ گاہے وہ صرف تادیب وتعلیم کی راہ سے منقسم ہون۔ اور ممکن ہے
کہ قواعد عامہ پر دنیا کا انتظام قائم کرنے کے وجوہات عمدہ اور حکیمانہ ہون اور شاید
قواعد عامہ ہی کی وجہ سے انقسام کا ایسا خلط ملط ہونا لازم آتا ہو اور نیز اسی وجہ سے
ہماری راحت ورنج کو ایک دوسرے کے اختیار مین جسقدر کہ وہ ہین رکھنا پڑتا ہو۔ اور جس
طرح یہ باتین نفس نیکی کی جزا اور نفس بدی کی سزا دیئے جانے مین بیشتر مدد کرتی
ہین اسی طرح اس امر کے عکس مین تو نہین کیونکہ یہ غیر ممکن ہے مگر اکثر اوقات لوگون کو
باوجود بدکار ہونے کے خوش حال اور باوجود نیکوکار ہونے کے خستہ خوار کرنے مین
بھی مدد کرتی ہین۔ اور بدتر ازین بعض افعال کی باوجود بد ہونے کے جزا اور بعض کی
باوجود نیک ہونے کے سزا دینے مین ممد ہوتی ہین۔ تاہم یہ سب باتین قانون قدرت
کی آواز کو ساکت نہین کر سکتین جو پروردگار کے اہتمام مین اس امر کا کہ وہ بمقابلہ بدی
کے نیکی کی حامی ہے برملا اظہار کرتی ہے اور اوسکو اوسپر ترجیح دیتی ہے۔ کیونکہ ہمارا ایسا
پیدا کیا جانا کہ نفس نیکی اور بدی پر بالطبع جدا جدا اس طرح پر التفات اور بے التفاتی
کیجاتی ہو اور جزا و سزا دیجاتی ہو طبیعت عالم کے منشا کا ثبوت بدیہی ہے کہ ایسا ہی
ہونا چاہیئے ورنہ ہماری طبیعت کی خلقت جس سے یہ بات صاف صاف اور بلاواسطہ
نکلتی ہے بےمعنی ہوئی جاتی ہے۔ مگر اس وجہ سے کہ گاہے نیک افعال کی سزا دیجاتی ہے
اور افعال بد کی جزا یہ نہین کہہ سکتے کہ طبیعت عالم کا منشا یہی تھا۔ اور اگرچہ یہ عظیم ابتری
کسی خواہش طبیعی کے باعث ظہور مین آتی ہے جیسا کہ اور کل افعال کا ظہور ہوتا ہے
تاہم ممکن ہے اور شک نہین کہ یہ ابتری کسی خواہش کی ردارت کی وجہ سے پیدا
ہوتی ہے جو ہم مین دوسرے مقاصد کے لئے جو نہایت نیک ہین رکھی گئی ہے اور

فی الحقیقت یہ دوسرے نیک مقاصد بھی ہر خواہش کے صاف صاف دیکھنے مین آتے ہین +
پس ہمکو ایک ایسا اعلان جسکے نتایج کا ظہور کسی قدر فی الحال پایا جاتا ہے
اوسکی طرف سے جو موجودات مین سب سے بلند و برتر ہے اس بارہ مین کہ وہ کس فریق
سے ہے یا کس کی طرفداری کرتا ہے حاصل ہے جس سے نیکی کی تائید اور بدی کی مخالفت
ظاہر ہوتی ہے - پس جسقدر کوئی آدمی نیکی اور صداقت اور عدالت اور انصاف اور
محبت اور اوس معاملہ کی راستی پر جسمین وہ مشغول ہے ثابت قدم رہتا ہے اوسی قدر وہ
انتظام الٰہی کا جانب دار اور اوسکا ممد و معاون ہے اسی وجہ سے ایسے شخص کو باطنی خاطر جمعی
اور امنیت کا خیال پیدا ہوتا ہے اور امید سی پڑتی ہے کہ آیندہ کچھ اور بھی ظہور مین آوے +
اور یہ امید نیکی کے میلان لابدی سے قوی ہوتی ہے - اور اگرچہ ان میلان کا
فی الحال پورا پورا اثر نہین ہوتا تاہم وہ طبیعت عالم مین پائے جاتے ہین پس اون سے
اوسکی اصلی خلقت مین کسی قدر نیکی کا جزو شامل ہونے کی ایک نظیر حاصل ہوتی ہے -
نیکی اور بدی مین بذاتہ زیادہ اوس سے کہ وے واقعی پیدا کرتی ہین نیک اور بد تاثیرات
جنکا ابھی ذکر ہوا پیدا کرنیکا میلان موجود ہے - مثلاً اگر اکثر اوقات حیلہ بازی کر کے سزاے
واجب سے بچ جانا ممکن نہوتا اور آدمیون کے چال و چلن سے کلّی واقفیت حاصل
ہوتی اور اس طرح پر بہتیرے جو نیکی کے التفات اور بدی کی بے التفاتی پر مستعد ہین
عوارض اتفاقیہ کے باعث باز رکھے نجاتے تو نیک اور بد آدمی بنفسہ بہت زیادہ موردِ
جزا و سزا ہوتے - نیکی اور بدی کا یہ میلان نسبت ہر متنفس کے ظاہر ہے - مگر شاید خاص کر
غور کرنے کی ضرورت ہو کہ نیکی کے زیر ہدایت ہونے سے ایک جماعت متشارکہ کی قوت
بالطبع مزید ہوتی ہے اور قوت مخالفہ پر جو نیکی کے زیر ہدایت نہین ہے غالب آنے کا

میلان لابدی رکھتی ہے جس طرح عقل کے زیر ہدایت ہونے سے قوت ترقی کرتی ہے اور طاقت بہیمی پر غالب ہونے کا میلان رکھتی ہے۔ بہتیرے بہائم طاقت مین انسان کے مساوی ہین اور بہتیرے زیادہ طاقتور۔ اور ممکن ہے کہ مجموعی طاقت بہائم کی انسان کی طاقت سے زیادہ ہو مگر عقل ہمکو اونپر فوق اور غلبہ بخشتی ہے پس انسان زمین پر لاکلام جمیع حیوانات پر حاکم ہے اور کوئی اس فضیلت کو اتفاقیہ نہین سمجھتا مگر یہ کہ عقل اوسکو بذاتہ حاصل کرنے کا میلان رکھتی ہے۔ تاہم اس دعوی کے معنی اور صداقت کی نسبت کہ نیکی مین ایسا ہی میلان ہے شاید مشکلات پیش کیجاوینگی +

ان مشکلات کے رفع کرنے کے لئے باتفصیل دیکھنا چاہیے کہ اس معاملے مین عقل کی جسمین اس میلان مفید کا ہونا بلا تامل تسلیم کیا جاتا ہے کیا صورت ہے فرض کرو کہ دو یا تین شخصون پر جو بہت عاقل اور تعلیم یافتہ ہین ایک ویران جنگل مین چند درندے جانور جو اون سے شمار مین دس گونہ ہون حملہ کرین کیا اونکی عقل اس جنگ غیر مساوی مین اونھین فتح بخشے گی۔ پس قوت کو عقل کے ساتھہ متفق اور اوسکے زیر ہدایت ہو مگر طاقت مخالفہ پر گو بہیمی کیون نہو غالب آ نہین سکتی جب تک کہ آپس کی مقدار قوت مین کوئی مناسبت نہو۔ پھر ایک حالت خیالیہ فرض کیجئے کہ اگر حیوانات ذی عقل اور غیر ذی العقل سب صورت ظاہر اور وضع مین یکسان ہوتے تو بیشتر اوسکے کہ حیوانات ذی عقل کو آپس مین ایک دوسرے کو تمیز کرنے اور اپنے مخالفون سے جدا ہو کر متفق ہونیکا موقع ملتا وے یقینًا حیوانات غیر ذی عقل کے برابر ہوتے یا چند صورتون مین بہت نقصان مین رہتے اگرچہ اتفاق کی صورت مین وے از بس غالب ہو سکتے تھے کیونکہ اتفاق کا ایسا اثر ہوتا ہے کہ دس آدمی متفق ہو کر وہ کام کر سکتے ہین جسکو دس ہزار آدمی طاقت

اور عقل طبیعی کے جنمین مطلق نفاق ہو انجام کو نہین ہونچا سکتے۔ پس اس صورت مین قوت بہیمی بوجہ نا اتفاقی حیوانات ذی عقل کے عقل کا مقابلہ کر کے کسی قدر غالب ہو سکتی ہے۔ یا فرض کرو کہ ایک جماعت آدمیون کی کسی جزیرے مین جہان صرف جنگلی بہائم بستے ہون وارد ہوئی ایسی جماعت کہ بوسیلہ قوانین ملکی اور اختراع فنون اور چند برسون کے تجربے کے بشرطیکہ اس عرصے تک وہ قائم رہ سکے جنگلی بہائم کو مغلوب کرنے اور اپنے تئین صحیح وسالم محفوظ رکہنے کے واسطے فی الحقیقت کافی ہوتا ہم ممکن ہے کہ اجتماع اتفاقات سے حیوانات غیر ذی عقل کو ایسا موقع ملے کہ یکبارگی نوع حیوانات ذی عقل پر غالب آوین بلکہ اونکو بیخ وبن سے نیست ونابود کردین۔ پس ممکن ہے کہ قوت بہیمی پر غالب آنے کے واسطے زمانہ دراز کی اور عقل کے عمل کرنیکے لئے موقع اور محل مناسب کی شاید قطعی ضرورت ہو۔ علاوہ اسکے بہائم کے ایسے عزمون مین کامیاب ہونے کی بہت سی مثالین موجود ہین جنکو وے ہرگز اختیار نکرتے اگر اونکی خلقی بیعقلی اون عزمون کا خطرہ دریافت کرنے کی اور اونکی قوت غضبی کی شدت اوس خطرے سے متنبہ ہونے کی مانع نہوتی۔ اور اس امر کے بہی نظائر موجود ہین کہ عقل اور عاقبت اندیشی آدمیون کے اوس کام کے اختیار کرنے کی مانع ہوئی جسمین بعد ازان دریافت ہوا کہ اگر بخت یاری کرتا تو تہوڑے سے کامیاب ہونا ممکن تہا۔ اور ممکن ہے کہ بعض موقعون پر جہالت ونادانی اور کمزوری ونفاق اپنے فوائد رکھتے ہون۔ پس حیوانات ذی عقل حیوانات غیر ذی عقل پر خواہ نخواہ شرف نہین رکھتے ہین اور اگرچہ یہ بات کیسی ہی بعید از قیاس معلوم ہوتی ہو تاہم ظاہرا ممکن ہے کہ بعض گروہون مین حیوانات غیر ذی عقل کو غلبہ ہو۔ اور اگر حیوانات ذی عقل اپنے اصلی فائدے کی غلط فہمی اور حسد اور دغا اور بے انصافی کے باعث جسکا نتیجہ

آپس کی دشمنا کی اور بغض ہوگا یا باہم مطلق اختلاف و نفاق رکھتے ہون جبکہ حیوانات غیر ذی عقل آپسمین بالطبع کمال متفق ہون تو یہ صورت اس طرح کی حالت بالعکس کے وقوع کی ممد و معاون ہوسکتی ہے کیونکہ ہر شخص اسکو بالعکس سمجھے گا اس لئے کہ باوجود اسکے کہ عقل کا غالب نہونا ممکن اور غالب نہونیکے واسطے چند کیفیات موافقہ کا ہونا ضرور ہے تاہم اوسمین قوت بہیمی پر غالب آنیکا بالطبع میلان موجود ہے +

پس ہم کہتے ہین کہ نیکی بھی ایک جماعت متشارکہ مین شرف اور قوت مزید پیدا کرنے کے لئے ایسا ہی میلان رکھتی ہے خواہ یہ قوت قوت مخالفہ سے ذریعہ حفظ کا تصور کیجاوے اور خواہ وسیلہ دوسرے فائدے حاصل کرنیکا اور نیکی کے اس میلان کا ظہور اس طرح پر ہوتا ہے کہ وہ فائدۂ عام کو جماعت متشارکہ کے ہر فرد کا مقصود اور مطلوب بنا دیتی ہے اور ہر ایک کو فکر اور کوشش اور تذکر اور انقیاد نفس پر آمادہ کرتی ہے تاکہ دریافت کیا جاوے کہ فائدۂ عام کے حاصل کرنے اور اوسکے قائم رکھنے کے لئے کونسا طریقہ سب سے زیادہ مؤثر ہوگا اور نیز اس لئے کہ مدعاء مذکور کے حصول کی غرض سے ہمکو کیا کرنا چاہیئے۔ اور نیکی کا یہ میلان اس طرح بھی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ایک جماعت کے افراد کو آپسمین متفق کر دیتی ہے جس سے جماعت کی طاقت زیادہ ہوجاتی ہے۔

اور جس بات کا ذکر بالخصوص کرنا مناسب ہے وہ یہ ہے کہ اس جماعت متشارکہ کا اتفاق صداقت اور عدالت پر مبنی ہوتا ہے کیونکہ جس طرح صداقت اور عدالت مخصوص ذریعہ اتفاق کے ہین ویسا ہی شفقت یا خیر خواہی عام اگر صداقت اور عدالت کے زیر ہدایت اور تابع نہون تو نہین معلوم کہ وہ کیا ہون +

فرض کرو کہ عالم غیب اور پروردگار کے معاملات غیبی کسی قدر عالم ظاہری

کے مشابہ ہین یاکہ دونون ملکر نظام متحد و متفق ہین جسکے دونون حصے یعنی وہ جو ہم دیکھتے ہین اور وہ جو ہمارے مشاہدہ سے خارج ہے آپسمین مشابہ ہین۔ اس صورت پر کُل عالم مین قوت مستعار جو نیکی کے زیر ہدایت ہے اوس قوت پر جو نیکی کے زیر ہدایت نہین ہے بیشتر غالب آنیکا بالضرورت ایسا ہی میلان بالطبع رکھتی ہوگی جیسا کہ عقل مستعار کو کُل عالم مین قوت بہیمی پر غالب آنیکا میلان حاصل ہے۔ مگر اس غرض سے کہ نیکی غالب آوے یا وہ اثر واقعی پیدا کرے جسکے پیدا کرنیکا اوسمین میلان ہے ضرور ہے کہ ویسے ہی لوازم جو عقل کے غلبہ کے لئے ضرور ہین جمع ہون۔ اور ضرور ہے کہ اوس قوت طبیعیہ مین جو نیکی کے زیر ہدایت ہے اور اوسمین جو نہین ہے باعتبار مقدار کے گونہ مناسبت ہو۔ اور ضرور ہے کہ مدت وقت مکتفی ہو۔ کیونکہ تقاضاے فطرت کے لحاظ سے نیکی کی پوری پوری کامیابی مثل عقل کی کامیابی کے لامحالہ بتدریج ہوگی۔ یا یون کہئے کہ آزمایش کے لئے میدان موزون اور ساحت وسیع اور موقعون اور محل مناسب کی ضرورت ہے تاکہ جمیع نیک اشخاص متفق ہوکر قوت ناجائز کا مقابلہ کرین اور اپنی جہد بالاتفاق کا ثمرہ حاصل کرین۔ اور فی الحقیقت اس امید کی گنجایش ہے کہ اس عالم مین بھی نیکون اور بدون کے شمار مین اتنا بڑا فرق نہین ہے بلکہ نیک لوگ اسقدر طبیعی قوت رکھتے ہین کہ اونکو بہت کچھہ غلبہ ہو بشرطیکہ اتفاقات زمانہ اونکی قوت کے متفق ہونے کے مانع نہون۔ کیونکہ بہت کم بلکہ نہایت ادنی قوت جو نیکی کے زیر ہدایت ہے اوس قوت پر جو نسبتہً زیادہ تر ہے مگر نیکی کے زیر ہدایت نہین غالب آویگی۔ بہرحال نیک آدمی منجملہ اور وجوہات کے ایک دوسرے کی وضع سے واقف نہونے کے باعث دنیا مین متفق نہین ہوسکتے۔ اور سلسلۂ معاملات انسانی جسقدر واضح ہے اور وہ حالت جس مین

فی الحال ہمارا گذر ہو رہا ہے خاصکر کوتہی عمر کی نیکی کے کماحقہ عمل کرنے کی چند اور باتون مین بھی مانع ہے۔ وہ میلان طبیعی جسکا اوپر بیان ہوا اگرچہ حقیقی ہے تاہم حالت موجودہ مین موثر ہونے سے باز رکھا گیا ہے مگر ممکن ہے کہ یہ عوارض حالت آیندہ مین رفع ہو جاوین۔ بموجب اصطلاح مسیحیون کے نیکی اس دنیا مین حالت رزم مین ہے اور متفرق اتفاقات ناموافق بارہا اوسکے مغلوب کرنے مین ممد ہوتے ہین۔ مگر ممکن ہے کہ آیندہ عالم مین اسباب اوسکے غالب ہونے کے زیادہ ہون اور سراسر غالب آوے اور چند حالات آیندہ مین اوس جزا کا جو بطور نتیجہ کے حاصل ہو حظ اوٹھاوے۔ اگرچہ اس دنیا مین نیکی بیقدر ہے اور شاید گمنام وحقیر ومظلوم لیکن ممکن ہے کہ عالم جاودانی مین مدت مکتفی تک قائم رہنے والے حالات ہون جو ہر طرح پر نیکی کے عمل کی اور اوسکے نتایج بالطبع کے واقعی ظہور مین آنے کی کافی گنجایش رکھتے ہون۔ اگر روح بالطبع غیر فانی ہے اور حالت موجودہ ایک ترقی ہے جانب حالت آیندہ کے جیسا کہ طفولیت سن بلوغ کی طرف ہے تو ہوسکتا ہے کہ نیک آدمی نہ صرف آپس مین بلکہ نیز انواع دیگر کے نیک مخلوقات کے ساتھ حالت آیندہ مین بالطبع متفق ہون۔ کیونکہ نیکی اپنی فطرت کے تقاضے کے موافق اونکے درمیان جو اوس سے مزین اور آپسمین معرفت رکھتے ہین کسی قدر ایک اصول اور رشتہ اتحاد باہمی کا ہے ایسا کہ مرد نیک کل عالم کی نیک مخلوقات کی نظرون مین جو اوسکی وضع سے واقف ہوسکتے ہین اور اوسکی زیست کے کسی حصے مین کسی طرح پر اوسکی معاونت کرسکتے ہین خواہ نخواہ مورد الطاف وحمایت ہوگا۔ علاوہ اسکے اگر فرض کرو کہ نیکی کے یہ سب میلان مفید بعض زمانون اور حالات بعید مین ایک یا متعدد انواع مخلوقات مین اپنا اثر کامل پیدا کرین اور حق تعالیٰ کی سلطنت مین جو کائنات پر محیط ہے

بدکارون کی انواع مین سے کسی کے دیکھنے مین آوے تو نیکی کی اس مبارک تاثیر کا
نمونے کی طرح پر یا شاید اور طرح پر یہ میلان ہوگا کہ اونکی اصلاح کرے جو اصلاح پذیر ہو سکتے
ہین اور جنمین نیکی کی قدر و منزلت بحال ہوسکتی ہے۔ اگر ہمارے تصورات پروردگار
کے نظام کی نسبت اسقدر وسیع ہو جاتے جسقدر کہ حال کے انکشاف جدید نے
ہماری نظر نسبت عالم مادّی کے کشادہ کردی ہے تو اس قسم کے بیان بعید از عقل
اور مبالغہ آمیز معلوم نہوتے بہرحال یہ غرض نہین ہے کہ اوسنے عالم کے نظام خاص کا
جیساکہ ہے بعینہ بیان سمجہا جاوے یہ تو بغیر الہام کے واضح نہین ہوسکتا کیونکہ فرضیات کو
اس نظر سے کہ غیر معتبر نہین ہین حق گردان نہین سکتے لیکن اونکا ذکر اس نظر سے
کیا گیا ہے تاکہ واضح ہوجاوے کہ نیکی کا اپنے لئے ایسی فضیلت اور فوائد حاصل کرنے
سے باز رکھا جانا اوسکی اصلی فطرت کے لحاظ سے نیکی مین اونکے حاصل کرنے کے
میلان ہونے پر کوئی اعتراض نہین ہوسکتا ہے۔ اور فرضیات مذکورہ سے یہ بات صاف
واضح ہوتی ہے کیونکہ اوسنے ظاہر ہوتا ہے کہ ان عوارض کا لا بد ہونا اسقدر بعید ہے
کہ ہم خود باسانی تصور کرسکتے ہین کہ حالات آیندہ مین اونکا رفع ہو جانا اور نیکی کو عمل کا
کامل موقع عطا ہونا کیونکر ممکن ہے۔ اور ان جمیع میلان مفید کو نیکی کے حق مین اعلان
الٰہی تصور کرنا چاہیے۔ مگر اس سے عرصۂ تقریر بہت وسیع ہوجاتا ہے اگرچہ یہ امر یقینی
ہے کہ جیسا عالم مادّی کسی قدر بیحد و نامحصور معلوم ہوتا ہے پروردگار کا کوئی نظام بھی
ضرور اوسی قدر وسیع ہوگا ✦

اگر ہم اپنی جاے سکونت یعنی کرہ زمین کی طرف ذرا پھر متوجہ ہون تو ایک
مثال کے ذریعہ سے جو اسقدر وسیع اور بعید نہین ہے نیکی کا یہ مبارک میلان دیکھنے مین

آویگا۔ ایک سلطنت یا مشارکت انسانی جو نیکی مین مکمل اور چند زمانون سے علی التواتر یون ہی چلی آتی ہو فرض کرو اور اوسکے لئے ایک مقام تجویز کرو جو سلطنت عالمگیر کے لئے سودمند ہو۔ ایسی ریاست مین فریق مخالف کا نام بھی نہوگا مگر خاص معاملات ریاست کے خواہی نخواہی اور ہمیشہ اہل لیاقت کو بخوشنودی تمام تفویض ہونگے اور وے بلا حسد آپسمین تقسیم کرینگے ہر ایک کو اونمین سے وہ خدمت دیجائیگی جسکی وہ لیاقت خاص رکھتا ہو اور وے جو ذکاوت مین ممتاز نہین ہین محفوظ رہینگے اور صاحب ذکا کے زیر ہدایت و حفاظت ہونا اپنی عین خوش نصیبی جانینگے۔ تجاویز مملکت درحقیقت جمہور انام کی اتفاق راے کے نتیجے ہونگے اور ان تجاویز کی تعمیل اونکی قوت متفقہ کے ذریعے سے بدیانت تمام ہوگی بعض لوگ بطریق اولی مگر سب کے سب کسی نہ کسی قدر اقبالمندی عموم کی مدد کرینگے اور اوسمین ہر شخص اپنی نیکی کا پھل پاویگا۔ اور چونکہ اونکے درمیان بے انصافی کا خواہ دغا سے ہو یا ظلم سے نام بھی نہوگا پس وے اپنے ہمسایون مین بھی اوس سے بخوبی محفوظ ہونگے۔ کیونکہ عیاری اور اپنا ذاتی فائدہ جو کہ در اصل فائدہ نہین ہے اور ظالمانہ سازشین جنکو کبھی وقعت نہین ہوتی اور جنکے ساتھ نفاق اور دغاے اندرونی ہمیشہ لگی رہتی ہے اگر ان سب کا دانش اور خیر خواہی عام اور اتحاد واثق سے مقابلہ کیا جاے اور دونون کو اونکی طاقت کی آزمایش کے واسطے کافی زمانہ دیا جاے اوسوقت اونکا ضعیف اور محض پوچ ہونا ثابت ہوگا۔ ان سب باتون پر اوس رعب اور داب کو جو عموماً ایسی سلطنت کا مخصوص بطور نمونے کے روے زمین پر ہوگا اور اوس تعظیم و تکریم کو جو اوسکی کیجائیگی مضاعف کرنا چاہیے۔ ظاہر ہے کہ یہ سلطنت اور سب سلطنتون سے اعلیٰ ہوگی اور کل دنیا رفتہ رفتہ ضرور اوسکے تصرف مین آجائیگی اور یہ امر ظلم ناجائز اور تعدی سے

نہین بلکہ کسی قدر تو تسخیر کے ذریعہ سے جسکی راستی کو سب تسلیم کرین عمل مین آویگا اور کسی قدر اس طرح پر کہ امتداد زمانہ مین حسب ضرورت متواتر اور بادشاہتین ایک بعد دوسرے کے اوسکے زیر سایہ پناہ لینگی اور بالقصد اوسکی اطاعت قبول کرینگی۔ سردار ایسی سلطنت کا ایک شاہ عالمگیر ہوگا باعتبار اوس معنی کے جو ہنوز کسی انسان فانی کی نسبت مستعمل نہین ہوا اور مشرقی القاب اوسکی نسبت حرف بحرف صادق آویگا کہ جمیع ملتین اور قومین اور زبانین اوسکی اطاعت کرینگی۔ اور اگرچہ طبیعت بشری کی واقفیت سے جو ہمکو حاصل ہے اور تاریخ انسانی سے ظاہر ہے کہ اس دنیا پر ایک طائفہ انسان کا حقیقتاً الٰہی کے خوف اور نیکی کی پیروی عام مین متفق ہوکر ایک جماعت متشارکہ یا سلطنت مین جمع آنا اور ایسی سلطنت کا علی التواتر چند زمانون تک ایسا بالاتفاق قائم رہنا بغیر وساطت معجزہ نما کے غیر ممکن ہے تاہم اگر اوسکو فرض کیجیے اور مان لیجیے تو اثر ایسا ہی ہوگا جیسا ابھی بیان ہوا۔ پس نظیراً یون سمجھیے کہ وہ قوت اور اقبالمندی عجیب جسکا وعدہ صحیفۂ انبیا مین قوم یہود سے ہوا بدرجۂ غائت اوس پیشین گوئی کا جو اونکے حق مین کی گئی کہ جمیع قوم راستباز اور ہمیشہ کے لئے زمین کی وارث ہوگی نتیجہ ہوگا بشرطیکہ جملہ اخیر سے صرف مدت دراز تک جو امورات کی تکمیل کے لئے کافی ہو قائم رہنا سمجھا جاوے۔ اس قسم کی پیشین گوئیان جو متعددہین سلسلۂ اسباب عالم موجودہ و معلومہ مین پوری ہو نہین سکتین لیکن اگر اونکا پورا ہونا فرض کیا جاے تو اس صورت مین وہ سلطنت اور عظمت جسکا وعدہ ہوا ضرور بدرجۂ غائت بالطبع ظہور مین آئیگی +

اب دین کے نظام اجمالی پر غور کیجیے کہ انتظام دنیا کا یکسان اور متحد اور خیر و شر کی امتیاز پر مبنی ہے اور کہ نکوئی اور راستی انجام کار غالب رہینگی اور ایک حاکم

مطلق کے اہتمام مین فریب اور قوت ناجائز اور نیز شر کی دغابازی اور تعدی پر غالب آوینگی۔ اور بیانات مسطورۂ بالا سے ظاہر ہوگا کہ حق تعالی نے ہمکو عقل کے ذریعہ سے اس نظام کے مختلف حصون کے رابطۂ خاص دریافت کرنے کی قابلیت عطا کی ہے اور نیز اس بات کے دریافت کرنے کی کہ اس نظام مین تکمیل کو پہونچنے کا میلان جو نیکی کی مقتضاے طبیعت سے نکلتا ہے موجود ہے اور اس میلان کو کسی قدر نیکی کا جزو جو اشیا کی سرشت مین داخل ہے سمجھنا چاہیے۔ اگر کوئی شخص ان سب باتون کو خفیف اور ادنی سمجھے تو میری اوس سے یہ درخواست ہے کہ اگر یہ سب میلان مفید بدی مین بالذات اور بالطبع ہوتے یا نیکی مین بالذات اوسکے برخلاف ہوتے تو اوسکی کیا راے ہوتی بتامل غور کرے +

لیکن شاید اعتراض کیا جاوے کہ باوجود نیکی کی ان سب تاثیرات اور میلان بالطبع کے ممکن ہے کہ معاملات خلط ملط اسی طرح جیسا کہ اس دنیا مین فی الحال ہین کُل عالم مین جاری ہون اور آیندہ بھی جاری رہین یعنی نیکی گاہے سرفراز ہو اور گاہے سرنگون اور بدی گاہے سزا کو پہونچے اور گاہے کامیاب ہو۔ اسکا یہ جواب ہے کہ اس باب مین یا اس رسالہ مین یہ بات مدنظر نہین رکھی گئی ہے کہ حق تعالی کی کامل حکومت ممیزہ جو اس دنیا پر ہے یا دین کی صداقت کماحقہ ثابت کیجاے بلکہ یہ کہ غور کیا جاے کہ نظام اور سلسلۂ اسباب عالم مین کونسی ایسی باتین ہین جو حکومت ممیزہ یا دین کے حقیقی ثبوت کی جس سے ہم آپ کو واقف سمجھتے ہین تائید کرتی ہین اور کہ اس مدعا کی نظر سے تقریر مسطورۂ بالا کی متانت بخوبی ثابت ہوجاوے۔ ہمارے درمیان راحت و رنج ظاہر اگر کسی قدر بلکہ بہت زیادہ بلا لحاظ آدمیون کی لیاقت یا عدم لیاقت کے فی الحقیقت

منقسم ہین۔ اور اگر نظام اور سلسلۂ اسباب عالم مین اس امر کی نسبت کچھہ اور ظاہر نہوتا تو نظام اور سلسلۂ اسباب عالم سے کوئی دلیل اس امید یا اندیشہ کی نہ نکلتی کہ آدمیون کو حالت آیندہ مین موافق اونکے اعمال کے جزا اور سزا دیجائیگی۔ مگر جاے غور ہے کہ اس سے یہ بات نکلتی ہے کہ اوس صورت مین بھی اسباب ظاہری سے اس امر کے خیال کی کوئی وجہ پیدا نہوتی کہ حالت مجموعی کی نظر سے نیکی غالب نہوگی بلکہ بدی خواہی نخواہی غالب رہیگی۔ پس ثبوت ایسی حالت آیندہ کا جسمین مکافات ہوگی دلائل متعارفہ پر جو میری راے مین ظاہر اللاجواب ہین مبنی رہتا اور اگرچہ اون باتون سے جنپر ابھی اصرار ہوچکا ہے اون دلائل کی تائید مزید نہوتی تو بھی وے لاجواب قائم رہتے مگر ان باتون سے تو اونکی ازبس تائید ہوتی ہے کیونکہ۔

(اولاً) اون باتون سے ظاہر ہوتا ہے کہ طبیعت عالم کے موجد کو درباب نیکی اور بدی کے عدم توجہی نہین ہے بلکہ وہ باتین طبیعت عالم کے موجد کی طرف سے نیکی کی تائید مین اور بدی کے خلاف پر بمنزلہ اعلان قطعی کے ہین جس سے گریز ممکن نہین اور اوس اعلان کے مقابلہ مین بدی کی طرف سے نہ کچھہ پیش کرسکتے ہین اور نہ اوسکے جواب مین کچھہ کہہ سکتے ہین۔ پس اگر کوئی شخص بلا لحاظ ثبوت حقیقی دین کے صرف سلسلۂ اسباب عالم کے ذریعہ سے دریافت کیا چاہے کہ آیا زندگانی آیندہ مین راستباز کا یا بدکار کا فائدے مین رہنا قرین قیاس ہے تو ہرگز شک نہین کہ اوسکی راے کو درباب راستبازون کے فائدے مین رہنے کے غلبہ ہوگا۔ پس سلسلۂ اسباب عالم جس پہلو پر کہ اوسکا فی الحال بیان ہوا ہمارے لئے دینی فرائض کا ایک ثبوت واقعی جو تجربہ سے حاصل ہوا ہم پہونچاتا ہے۔

ثانیاً جب حق تعالیٰ موافق دین کی تعلیم کے نفس نیکی اور بدی کی جزا و سزا دیگا اس طرح پر کہ ہر ایک شخص حیثیت مجموعی کی نظر سے اپنے اعمال کا عوض پائیگا تو یہ عدالت گستری بہ نسبت اوسکے جسکا تجربہ ہمکو حق تعالیٰ کے انتظام موجودہ سے حاصل ہے باعتبار جنس کے نہین بلکہ صرف باعتبار مرتبے کے مختلف ہوگی۔ وہ دراصل وہ ہوگی جسکی طرف ہم فی الحال میلان دیکھتے ہین۔ وہ اوس حکومت ممیّزہ کی صرف تکمیل ہوگی جسکی نسبت تقریر مسطورہ سے ثابت ہوا کہ اوسکے اصول اور ابتدا کا وجود نظام اور سلسلۂ طبیعت عالم موجودہ مین لاکلام پایا جاتا ہے۔ اور اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے۔ کہ

(ثالثاً) جیسا کہ حق تعالیٰ کی حکومت طبیعیہ مین راحت اور رنج کے اقسام اور مقدار سے جنکا تجربہ ہمکو فی الحال حاصل ہے اس امید اور اندیشہ کو جگہہ ہے کہ حالت آیندہ مین درصورت اوسکے تسلیم کئے جانے کے راحت اور رنج دونون کی مقدار اور اقسام زیادہ ہون۔ ویسا ہی اوسکی حکومت ممیّزہ مین ہمارے اس امر کے تجربے سے کہ نیکی اور بدی کی فی الحال جزا اور سزا کسی قدر واقعی دیجاتی ہے اس امید اور نیز اندیشہ کو جگہہ ہوتی ہے کہ ممکن ہے کہ آیندہ کو اونکی جزا و سزا زیادہ تر دیجاے۔ البتہ یہ امر تسلیم کیا جاتا ہے کہ محض اتنی ہی بات اس گمان کے لئے کہ نیکی اور بدی کی خواہ نخواہ زیادہ ہی جزا و سزا دیجائیگی اور کم نہین کافی نہین ہے +

تاہم (آخرالامر) نیکی اور بدی کے نیک اور بد میلان سے گمان مذکور کی کافی گنجایش ہے۔ کیونکہ یہ میلان لازمی ہین اور اشیا کی طبیعت پر مبنی ہین درحالیکہ اونکے اثر کامل پیدا کرنے کے عوارض بیشمار حالتون مین لازمی نہین بلکہ صرف عارضی ہین اس صورت مین ان میلان کا اور نیکی اور بدی کی واقعی جزا و سزا کا جو اشیا کی مقتضاے

۴

اصول کا خلاصہ پہلے باب مین

دیکھو ۱۲

طبیعت سے بلا واسطہ نکلتا ہے حالت آیندہ مین قائم رہنا نسبت اونکے عوارض اتفاقیہ کے قائم رہنے کے زیادہ تر قوی دلیل پر مبنی ہوسکتا ہے۔ اور اگر یہ عوارض اوٹھ جاوین تو ان جزاؤن اور سزاؤن کا آگے کو زیادہ تر بڑھتے جانا اور حکومت ممیزہ کی تکمیل کی جانب اونکا رجحان ہونا خواہ نخواہ لازم آویگا یعنی نیکی اور بدی کے میلان اپنا اثر کامل پیدا کرینگے لیکن یہ کہ کس وقت یا کہان یا کس خاص طرح پر یہ ہوگا بغیر الہام کے ہرگز واضح نہین ہوسکتا ہے +

اگر ہیئت مجموعی کی نظر سے دیکھا جاوے تو حق تعالیٰ کی حکومت طبیعیہ سے ایک طرح کی حکومت ممیزہ نکلتی ہے اس لئے کہ نیکی اور بدی کی اس نظر سے کہ جماعت متشارکہ کے حق مین مفید و مضر ہین اور نیز نفس نیکی اور نفس بدی کی نظر سے بالطبع جزا و سزا دیجاتی ہے۔ پس طریقہ حکومت کے ممیزہ یعنی نیکی اور بدی کی امتیاز پر مبنی ہونیکا خیال اختراعی نہین بلکہ طبیعی ہے کیونکہ عالم کے نظام اور سلسلۂ اسباب کے معائنہ سے یہ خیال ہمارے ذہن مین پیدا ہوتا ہے اور جن مثالون کا ذکر ہوا اونمین طریقۂ مذکور کے اجرا کی ابتدا واقعی پائی جاتی ہے۔ اور ان باتون کو نیکی کے حق مین اور بدی کے خلاف پر طبیعت عالم کے موجد کا اعلان تصور کرنا چاہئے یہ باتین حالت آیندہ مین اونکے جزا و سزا دیئے جانے کے تصور کو اعتبار بخشتی ہین اور نیز اس امید اور خوف کے امکان کی بنا ہین کہ اونکی جزا و سزا بہ نسبت اوسکے کہ یہان دیجاتی ہے زیادہ تر دیجاوے اور جسقدر کہ ان باتون کی تصدیق ہوتی ہے اوسی قدر دین کے اثبات کی دلیل جو نظام اور اسباب عالم سے حاصل ہوتی ہے اس بات پر غور کرنے سے ترقی پاتی ہے کہ زمانہ سابق کے مقابلے مین اس نظام کے جسمین خیر و شر کا امتیاز پایا جاتا ہے

کمال کی جانب بہت زیادہ ترقی کرنیکے طبیعی میلان موجود ہین اور اوسکے عوارض بے انتہا حالتون مین صرف عارضی ہین پس طریقۂ حکومت کے خیر و شر کی تمیز پر مبنی ہونیکا خیال (ایسی حکومت جو بہ نسبت اوسکے کہ دیکھنے مین آتی ہے زیادہ کامل ہو) اختراعی نہین بلکہ طبیعی ہے اس لئے کہ وہ نیکی اور بدی کے میلان ذاتی سے ہمارے ذہن مین آتا ہے اور ان میلان کو اس طرح سے سمجھنا چاہئے کہ وہ طبیعت عالم کے موجد کی طرف سے بمنزلۂ آگہی اور کنایۂ وعدے اور وعید کے ہین کہ نیکی اور بدی آیندہ کو بہ نسبت زمانۂ حال کے بہت زیادہ مورد جزا و سزا ہوگی۔ اور واقعی ہر میلان طبیعی سے جو جاری رہنے والا ہے مگر صرف علل اتفاقیہ اوسکے اثر کامل پیدا کرنے کے مانع ہین یہ ظن حاصل ہوتا ہے کہ اس طرح کا میلان کسی نہ کسی وقت اپنا اثر کامل پیدا کریگا اور اس ظن کی قوت امتدادِ زمانہ کے موافق زیادہ یا کم ہوگی۔ اور ان سب باتون سے ایک ظن واقعی پیدا ہوتا ہے کہ طریقۂ حکومت متمیزہ جو عالم مین قائم ہے آیندہ کو کمال کی جانب بہت زیادہ ترقی کرتا جائیگا بلکہ میرا یہ گمان ہے کہ ان باتون سے یہ ظن پیدا ہوتا ہے کہ وہ حکومت پوری پوری تکمیل کو پہونچ جائیگی۔ مگر ان سب باتون سے مع خیر و شر مین تمیز کرنیوالی طبیعت کے جو حق تعالی نے ہمکو عطا کی ہے باین نظر کہ وہ اوسکی عطا کی ہوئی ہے ایک ثبوت جو تجربہ سے حاصل ہوا پیدا ہوتا ہے کہ وہ طریقۂ حکومت ضرور مکمل ہو جائیگا۔ اور چونکہ یہ ثبوت واقعات سے حاصل ہوتا ہے لہذا اوس ثبوت سے جو افعال کے مناسب اور غیر مناسب ہونے کی نسبت ازلی اور غیر ممکن التغیر سے برآمد ہوتا ہے مغائر ہے ❊

باب چہارم

حالت آزمایش کے بیان میں جو امتحان و مشکلات و خطرات پر دلالت کرتی ہے

دین کی اس تعلیم عام مین کہ ہماری زندگی موجودہ زندگی آیندہ کے واسطے ایک حالت آزمایش ہے چند مخصوص باتین جو ایک دوسرے سے مختلف ہین مشتمل ہین لیکن اوسکے مقدم اور معروف معنی یہ معلوم ہوتے ہین کہ ہمارا آیندہ کا نفع اور ضرر فی الحال موقوف ہماری ذات خاص پر ہے۔ کہ یہان نیک کرداری اور بد کرداری کے لئے جنکی حق تعالی آیندہ کو جزا اور سزا دیگا محل اور موقعے موجود ہین۔ اور بدی پر ترغیب دینے کے اسباب اور نیکی کی طرف مائل کرنے کے وجوہات بھی ہین۔ اور یہ بمنزلہ اس کہنے کے ہے کہ ہم حق تعالی کی حکومت ممیزہ کے ماتحت ہین اور ہمکو اپنے اعمال کا حساب اوسے دینا ہے۔ کیونکہ آیندہ کا حساب اور عام طرح پر عادلانہ جزا و سزا ہونیکا خیال دلالت کرتا ہے کسی نہ کسی طرح کی تحریص پر جو خطا پر مائل کرتی ہو ورنہ خطا کا ارتکاب ہی ممکن نہوتا اور نہ جزاے اعمال یا امتیاز کا موقع ہوتا۔ مگر البتہ یہ فرق ہے کہ خطا پر راغب کرنے کے اسباب اور راہ صواب پر یکسان مستقل رہنے کی مشکلات اور ایسی تحریص کے باعث ناکامی کے خطرات پر الفاظ حکومت ممیزہ کی نسبت لفظ آزمایش کا خاصکر اور زیادہ تر صاف صاف دلالت کرتا ہے۔ پس بنفسہ حالت آزمایش پر جس سے امتحان اور مشکلات اور خطرات بالخصوص نکلتے ہین مفصل طور پر غور کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے ✦

اور جیسا حق تعالی کی حکومت ممیزہ سے جسکی تعلیم دین کرتا ہے یہ بات نکلتی ہے کہ بلحاظ عالم آیندہ کے ہم حالت آزمایش مین ہین اسی طرح سے حق تعالی کی حکومت

طبیعیہ سے جسکے ہم ماتحت ہین یہ بات نکلتی ہے کہ ہم بلحاظ عالم موجودہ کے بھی اوسی معنی کر کے حالت آزمایش مین ہین ۔حکومت طبیعیہ سے جو بوسیلۂ جزا و سزا کے عمل مین آتی ہے ایک آزمایش بلحاظ عالم موجود کے اوسی قدر نکلتی ہے جسقدر حکومت ممیزہ سے ایک آزمایش بلحاظ عالم آیندہ کے نکلتی ہے۔ حق تعالیٰ کا افعال سے جسکے کرنے اور نہ کرنے کے ہم مختار ہین بعض سے خوشی اور بعض سے تکلیف ملحق کرنا اور ہمکو اوس امر کی آگہی دینا اس مقام پر حکومت طبیعیہ عبارت اسی سے ہے ۔اس سے یہ بات بالضرور نکلتی ہے کہ اوس نے ہماری خوشی اور تکلیف یا نفع اور ضرر کو کسی قدر ہمارے اوپر موقوف رکھا ہے اور جسقدر انسان کو کسی طرح کے فعل کے ارتکاب پر جس سے دنیوی بے آرامی اور بیقراری بہ نسبت خاطر جمعی کے غالباً زیادہ عائد ہو تحریص ہوتی ہے اوسی قدر اونکا دنیوی فائدہ اونکی ذات خاص سے معرض خطر مین ہوتا ہے یا وے اوسکی نسبت حالت آزمایش مین ہوتے ہین ۔قابل لحاظ ہے کہ لوگ اکثر اوقات غیرون کو اور نیز اپنے تئین دنیوی کاروبار کی بدانتظامی کی نسبت الزام دیتے ہین اور ہم دیکھتے ہین کہ بہتیرے اپنے لئے جیسی چاہئے کوشش کرنے مین از بس قاصر رہتے ہین اور اوس طبیعی خوشی کو جو زندگی موجودہ مین وے حاصل کر سکتے تھے ہاتھہ سے کھو دیتے ہین شاید اس امر کا زیادہ یا کم ہر شخص مرتکب ہوتا ہے ۔مگر بہتیرے نہ اسوجہ سے کہ بہتر جاننے کی یا اپنے حق مین بہتر کام کرنے کی اونکو لیاقت ہی نہ تھی (ایسی صورت کو تو مدعاے بحث طلب سے اصلا تعلق نہین ہو سکتا) بلکہ اپنے خاص قصور سے اپنے تئین کمال بے آرامی اور اشد اذیت و خواری مین مبتلا کرتے ہین ۔اور ان باتون سے دنیوی فائدے یا خوشی کے خلاف تحریص کئے جانے کا اور کم یا زیادہ

ناکام ہونے کا خطرہ بالضرورت نکلتا ہے - ہر ایک شخص بغیر لحاظ دین کے اون خطرات کا جو نوجوانون کو دنیوی کاروبار شروع کرنے پر پیش آتے ہین ذکر کرتا ہے اور یہ خطرات نہ محض نادانی اور اتفاقات ناگزیر سے بلکہ دوسرے وجوہات سے بھی عائد ہوتے ہین اور کل نہین تو بدی کے بعض طریقون پر جو آدمیون کے دنیوی فائدے اور بہبودی کے منافی ہین تحریص کیا جانا حال اور آیندہ کے فائدے کے ترک کرنے پر تحریص کیا جاتا ہے پس باعتبار اپنی طبیعی یا دنیوی حیثیت کے ہم ایک حالت آزمایش یعنی سخت مشکل اور خطرے کی حالت مین ہین اور یہ آزمایش ہماری دینی آزمایش یعنی اوسکے جو عالم آیندہ سے تعلق رکھتی ہے مشابہ ہے *

یہ بات اوس شخص پر زیادہ تر واضح ہوگی جو اوسکو توجہ کے قابل سمجھکر بفکر تمام غور کریگا کہ ہماری آزمایش دونون حیثیتون مین کن کن چیزون پر مشتمل ہے اور نظر رکھے گا کہ انسان اوس آزمایش مین کس طرح پر عمل کرتے ہین *

اور وہ جسپر دونون حیثیتونمین ہماری آزمایش مشتمل ہے یا تو ہماری کیفیت خارجیہ سے و یا ہماری فطرت سے ضرور کسی قدر متعلق ہوگی - کیونکہ ایک صورت مین تو آدمی ناگہانی سے کجرفتاری کے مرتکب ہوسکتے ہین یا کسی شاذونادر واقعات خارجیہ سے مغلوب نفس ہوتے ہین ورنہ وے عاقبت اندیشی اور نیکوکاری مین ثابت قدم رہتے - ایسی صورتون مین ہر شخص اون آدمیون کی کجرفتاری کا ذکر کرنے مین اوسکو خاص کیفیات خارجیہ سے منسوب کریگا اور برخلاف اسکے وے شخص جو بدی کی کسی قسم کی نادانی کے خوگر ہوگئے ہین یا جنکی بعض خواہشہاے نفسانیہ غالب ہین وے موقع ڈھونڈھین گے اور عقل اور پرہیزگاری کو ترک کر کے اپنی خواہشون کو پورا

کرنے کی گویا تلاش مین پھرینگے ایسے شخصون کی نسبت کہا جائیگا کہ وے نہ اسباب خارجیہ کے باعث بلکہ اپنی عادت اور خواہش نفسانیہ کی تحریص سے مرتکب ایسے امر کے ہوئے۔ اور صورت آخر الذکر کا واقعی حال یہ ہے کہ جس طرح مخصوص خواہشہاے نفسانیہ کو میدا نیکی اور دینداری سے مطابقت نہین ہے اسی طرح خواہشہاے نفسانیہ کو عاقبت اندیشی یا حب نفس سے جو احاطۂ عقل سے تجاوز نکرتی ہو اور جس سے ہمارا دنیوی فائدہ مقصود ہے مطابقت نہین ہے بلکہ اکثر اوقات دونون سے مخالف راہون کی طرف کھینچتی ہین پس اس قسم کی خاص خواہشہاے نفسانیہ جسقدر کہ وے بلحاظ ہمارے دنیوی فائدے کے ناعاقبت اندیشی سے عمل کرنے پر رغبت دلاتی ہین اوسی قدر عمل بد کے ارتکاب پر تحریص کرتی ہین۔ بہر حال جبکہ ہم کہتے ہین کہ آدمی تحریص کی کیفیات خارجیہ کے باعث گمراہ ہوگئے تو خواہ نخواہ سمجھا جاتا ہے کہ اونکی طبیعت مین کوئی ایسی شے ہے جسکے باعث وے کیفیات موجب تحریص کی ہوئین یا جنکے سبب سے وے اثر پذیر ہوئے اسی طرح جب ہم کہتے ہین کہ انکو خواہشہاے نفسانیہ نے گمراہ کیا تو ہمیشہ سمجھا جاتا ہے کہ موقعے اور کیفیات اور اشیا موجود ہین جنسے وے خواہشین حرکت مین آتی ہین اور جنکے واسطہ سے وے محظوظ ہو سکتی ہین۔ اور اس لئے اسباب تحریص ظاہری ہون یا باطنی آپسمین مطابقت رکھتے ہین اور باہم ایک دوسرے پر دلالت کرتے ہین۔ جبکہ چند اشیاے خارجیہ جو قواے شہوانیہ و خواہشہاے نفسانیہ اور میلان نفس کی مطمح نظر ہین قواے حسیہ کے پیش نظر ہوئین یا اونہون نے دل مین گذر کے اپنی تقاضاے فطرت کے موافق تاثیر پیدا کی نہ صرف اون صورتون مین کہ بلحاظ عاقبت اندیشی اور طریقہ جائز

ا — یعنی خواہشہاے نفسانیہ نیکی اور دینداری سے مخالف راہون کی طرف کھینچتی ہین

کے اون سے تلذذ اوٹھا سکتے ہین بلکہ اونمین بھی جہان اس طور پر استلذاذ ممکن نہین
مگر از روے شر اور ناعاقبت اندیشی کے ممکن ہے ایسی صورت مین آدمی حال اور
نیز آیندہ کے فائدے یا بہبودی سکے دیدہ ودانستہ کہونے کے معرض خطر مین یکسان ہوتے
ہین اور دونون کی حفاظت کے لئے نفس کُشی کی یکسان ضرورت ہوتی ہے یعنی
اونھین خواہشہاے نفسانیہ کے باعث جو اونھین وسیلون سے حرکت مین آئین
ہم دونون کی نسبت حالت آزمایش مین یکسان ہین۔ پس جبکہ آدمیون کا دنیوی فائدہ
اونکی ذات خاص پر موقوف ہے اور اوسکے حاصل کرنے کے واسطے عاقبت اندیشی سے
چلنا پڑ ضرور تو خواہشہاے نفسانیہ کا خواہ اورون کی وضع دیکھ کر یا کبھی اور کیفیت خارجیہ
کی وجہ سے کسی اشیاے خاص کی طرف اوقات خاص پر کسی قدر ایسا بافراط مشتعل
ہونا کہ اونکا التذاذ مقتضاے دنیوی عاقبت اندیشی سے بعید ہو یہ ایسے اسباب تحریص
ہین کہ ان سے خطرہ متصور اور اکثر اوقات دنیا کے زیادہ فائدے کو فائدۂ قلیل کے
واسطے ترک کرنے پر بکامیابی تمام آمادہ کرتے ہین یعنی اوس شئے کو جس سے بنظر
حالت مجموعی ہمارا دنیوی فائدہ متصور ہے التذاذ بالفعل کے واسطے چھوڑواتے ہین
جو کچھ مسطور ہوا وہ ہماری حالت آزمایش کا حیثیت دنیوی کی نظر سے بیان ہے اب
اگر بجاے لفظ حال کے لفظ آیندہ کا اور بجاے عاقبت اندیشی کے لفظ نیکی کا
قائم کیا جاے تو چونکہ یہ دونون حالتین آپسمین ازبس متشابہ ہین پس یہی بیان
ہماری حالت آزمایش کا حیثیت دینی کی نظر سے بھی فائدہ بخوبی دیگا +

اگر اس امر کا خیال کرکے کہ دونون حیثیتون مین ہماری آزمایش متشابہ
ہے کچھ زیادہ غور کیا جاے کہ انسان اوس آزمایش مین کس طرح عمل کرتے ہین

تو واضح ہوگا کہ بعض لوگ اوسکا اسقدر کم خیال کرتے ہین کہ زمانۂ حال سے آگے اونکی نظر نہین پڑتی وے حال کی لذتون مین ایسے مبتلا ہین کہ گویا نتائج کا خیال ہی دل مین نہین آتا اور نہ اس زندگانی کے آیندہ آرام اور بہتری پر اور نہ دوسری زندگانی کی راحت پر کچھہ التفات ہے۔ بعض لوگ ہواے نفس کے غلبے سے دین اور دنیا دونون کے معاملات مین دہوکے مین ہین اور آنکھون پر گویا پردہ پڑا ہے۔ اور بعض ایسے ہین کہ جنھون نے دہوکہ تو نہین کھایا مگر باوجود ہونے عقل سلیم اور اس قصد کے کہ اپنی روش سنبھالین گو وہ قصد ضعیف ہو اوسی قسم کی خواہشہاے نفسانیہ اونکو گویا کھینچے لئے جاتی ہین۔ اور ایسے بھی آدمی ہین (اور اونکا شمار ہرگز قلیل نہین) جو بیحیائی سے اقرار کرتے ہین کہ ہم اس زندگی مین فائدے کو نہین بلکہ صرف اپنی خواہش اور حظِ نفس کو مد نظر رکھتے ہین اور وے ہر شئے سے جو عقل سلیم کے موافق ہے برملا اعراض کرکے بدترین بے اعتدالی کی راہ مین باوجود پیش بینی اس امر کے کہ وہ اس دنیا مین اونکی تباہی کا باعث ہوگی بلاتاسّف اور خوف کے مبادرت کرتے ہین۔ اور بعض لوگ باوجود خوف بدکاری کے نتیجون کے جو حیات آیندہ مین ہونگے ایسا ہی کرتے ہین۔ اور اسقدر تو بہرکیف کہا جاسکتا ہے کہ انسان کا میلان ہردم نہ صرف ارادۂ خطا کی جانب ہے بلکہ ہم دیکھتے ہین کہ بلحاظ اپنے دنیوی اور نیز دینی فائدے کے وے خطا کے مرتکب بھی ہوتے ہین ٭

پس مشکلات اور خطرات یا آزمایشین جو دنیوی اور دینی حیثیت مین ہمکو پیش آتی ہین چونکہ باعث اونکا ایک ہی قسم کے اسباب ہین اور آدمیون کے چال و چلن پر اونکا اثر بھی یکسان ہوتا ہے لہذا ظاہر ہے کہ وے متشابہ اور ایک ہی قسم کی ہین ٭

اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ ہماری حالت آزمایش دہنی مین ناکامیاب ہونے کی مشکلات وخطرات اورون کی بدچلنی سے ازبس ترقی پاتی ہین بلکہ یہ خیال ہوتا ہے کہ گویا اونھین کی بدچلنی سے بنی ہین اور ایسی تعلیم سے جو خواہ اخلاق کی تہذیب کے اعتبار سے یافی الحقیقت ناقص ہو۔ اور اوس اثر سے جو عموماً غیرون کی بدچلنی کا پڑتا ہے اور بددیانتی کے طریقون سے جو ہر قسم کے پیشون مین رواج پا گئے ہین اور دنیا کے بہت سے حصون مین دین کے فاسد ہو جانے اور ضلالت کے آجانے سے جس سے بدی کو ترقی ہوتی ہے یہ مشکلات وخطرات پیدا ہوتی ہین اور ازبس ترقی پاتی ہین۔ اسی طرح پر دنیوی فائدے کی نسبت عاقبت اندیشی سے چلنے کی مشکلات اور اوسکے تحصیل کی پیروی سے برگشتہ ہونے کے خطرات ناقص تعلیم سے اورسن تمیز کو پہونچنے کے بعد لوگون کی چلنے ہمکو سابقہ پڑتا ہے بے اعتدالی اور لاپروائی سے اور اون غلط خیالون سے جو دنیوی خوشی کے بارہ مین عام ہو رہے ہین اور جو بیشتر عوام کی رائے سے لئے گئے ہین کہ کن چیزون پر وہ خوشی مشتمل ہے ازبس ترقی پاتی ہین۔ اور جسقدر بدچلنی سے اوسی قدر دنیوی کاروبار مین خود اپنی غفلت اور نادانی سے بھی لوگ آپ کو نئی تکالیف مین مبتلا کرتے ہین اور نفس پروری کی عادت کے باعث اون تکالیف کے برداشت کرنے کی طاقت کم ہو جاتی ہے اور متواتر بیضابطگیون سے معاملات اسقدر ابتر ہو جاتے ہین کہ اونکو کچھ خبر نہین رہتی کہ ہم کہان ہین اور طریقہ عمل مین اکثر اوقات ایسی پیچیدگی اور دشواری پڑ جاتی ہے کہ اس بات کا جاننا کہ کیا کرنا چاہیے مشکل ہو جاتا ہے حتی کہ تمیز نہین ہوتی کہ کونسی بات عاقبت اندیشی یعنی حسن عمل کے موافق ہوگی۔ مثلاً زمانہ شباب کی بدچلنی صرف

باعتبار ہماری حیثیت دنیویہ کے اور بغیر لحاظ دین کے چند طریقون سے عالم سن تمیز مین راست کرداری کی مشکلات کو ترقی دیتی ہے یعنی بنظر ہماری حیثیت دنیویہ کی آزمایش کے ہمکو زیادہ تر معرض نقصان مین رکھتی ہے ✦

ہم خلق اللہ کے ایک ادنی حصے سے ہین اور ہمارے حالتِ پستی مین ہونے کے طبیعی آثار موجود ہین۔ اور ہم درحقیقت ایسی حالت مین ہین جو کسی طرح پر ہماری دنیوی یا دینی حیثیت کے لحاظ سے ہمارے حال یا آیندہ کے فائدے کی حفاظت کے لئے کمال مفید یا حسب دلخواہ ہو معلوم نہین ہوتی ہے۔ اور نہ وہ حالت ایسی ہے کہ اوس سے مفید تر خیال مین نہ آسکتی ہو مگر باوجود اسکے کہ یہ حالت ذلیل اور بے ثبات اور ترددات سے معمور ہے تاہم اوس سے کوئی معقول وجہ شکایت کی پیدا نہین ہوتی ہے کیونکہ جس طرح آدمی اپنے دنیوی معاملات کو تھوڑی سی احتیاط عمل مین لاکر ساتھہ عاقبت اندیشی کے اس طور پر سرانجام دے سکتے ہین کہ اپنی زندگانی کے ایام اس دنیا مین اوسط درجہ کے آرام اور اطمینان مین بسر کر سکین اسی طرح معاملات دینی مین کوئی ایسی بات طلب نہین کی گئی ہے جسکے کرنے کی وے بخوبی قدرت نرکھتے ہون اور اگر وے اسپر بھی اوسمین تساہل کرین تو ضرور اپنے ہاتھون سے اپنا نقصان کرتے ہین اور آدمیون پر اوسی قدر بار رکھنا جسکے وے بخوبی اوٹھانے کے لائق ہین خلاف عدالت نہین سمجھا جاتا ہے بشرطیکہ صاحب مجاز کی جانب سے ہو۔ اور جس طرح دربارۂ نہ عطا ہونے اون قواے مفیدہ کے جنسے مخلوقات کے دیگر انواع مزین ہین طبیعت عالم کے موجد کی شکایت بیجا ہے اسی طرح اس امر مین بھی شکایت کا موقع نہین ہے ✦

مگر جس بات پر یہان اصرار کیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ حالت آزمایش جسمین ہمارا ہونا دین بتاتا ہے اسوجہ سے قابل اعتبار ٹھہرتی ہے کہ وہ پروردگار کے سلوک عام سے جو وہ ہماری نسبت کل اور معاملات مین جنسے ہم واقف ہین مرعی رکھتا ہے سراسر ہمرنگ اور مطابق ہے۔ البتہ اگر حیثیت طبعیہ اور صرف اس جہان کی سکونت کے لحاظ سے انسان اپنی پیدایش سے لیکر موت تک بلا تردد اور فکر کیئے آپ کو امن اور خوشی کی ایک مستقل حالت مین پاتے یا اگر بے پروائی یا ہوائے نفس کی افراط یا اورون کے بدنمونہ اور دغابازی یا اشیا کی فریب دینے والی صورت کے باعث بے آرامی اور تکلیف مین پڑنے کا خطرہ نہوتا تو ایسی صورت مین دین کے حق ہونے کے خلاف کسی قدر ظن کو البتہ جگہہ ہوتی اور دین کی یہ تعلیم کہ ہمارا آیندہ کا فائدہ جو اعلیٰ تر ہے فی نفسہ محفوظ رکھا نہین گیا ہے بلکہ ہماری چال چلن پر موقوف ہے اور اوسکے حصول کے واسطے تذکر اور انقیاد نفس کی ضرورت ہے عجیب معلوم ہوتی اور اوسکی نسبت یہ اعتراض ہوسکتا کہ "جیسی ہماری حالت آپ ایک حیثیت مین بتلاتے ہین ہم تجربہ سے اپنی حالت دوسری حیثیت مین کسی طرح مثل اوسکے نہین پاتے ہین ہمارا حال کا کل فائدہ بغیر ہمارے تردد کیئے ہر طرح ہمارے لئے محفوظ ہے پس اگر ہمارا کوئی آیندہ کا فائدہ ہے تو اوسکی صورت بھی ایسی ہی کیون نہو" مگر چونکہ برعکس اسکے ہم دیکھتے ہین کہ عام وضعداری اور عاقبت اندیشی سے چلنے کے لئے تاکہ اس دنیا مین کسی قدر اطمینان کے ساتھ گزر ہو جائے اور اوسمین اوسط درجہ کی عزت اور توقیر حاصل ہو فکر اور غور کی اور بہتیرے اشیائے مرغوب الطبع سے بالقصد خود انکاری عمل مین لانے کی اور ایسا

طریق اختیار کرنے کی جو ہر وقت ہر گز پسند نہین آتا قطعاً ضرورت ہے تو اس صورت مین کل ظن اس امر کے خلاف کہ ہمارے فائدۂ اعلیٰ کے حصول کے لئے نفس کشی اور احتیاط کی ضرورت ہے رفع ہو جاتا ہے۔ اگر ہمکو تجربہ حاصل نہوتا تو شاید اس تمع کی تقریر پر اصرار ہو سکتا تھا کہ یہ امر قرین قیاس نہین کہ ایک ذات نامتناہی نے ہمکو کسی طرح کے معرض خوف و خطر مین رکھا ہو حالانکہ ہر شئے جو ہمارے فہم مین خوف و خطر کی ہے اور جسکا انجام غلطی و ابتری و خواری ہوگا فی الحال اوسکے علم مین یقیناً موجود ہے۔ فی الحقیقت اسباب کا دریافت کرنا کہ ہم سے ضعیف مخلوقات پر کوئی شئے خوف او خطرہ کی کیون رکھی گئی ہے فہم کی رسائی کے لئے واقعی ایک دقیقہ سخت دشوار ہے اور ایسا ہی رہیگا جب تک کہ ہم کل حقیقت سے یا بہر حال اب کی نسبت زیادہ تر واقف نہو جاوین۔ بہر حال نظام طبیعت عالم اپنی حالت پر قائم ہے۔ ہماری راحت اور رنج ہمارے طریقۂ عمل سے متعلق اور اوسپر موقوف ہین کسی قدر اور اکثر صورتون مین بہت کچھ فعل یا انفعال کا اختیار ہماری پسند پر چھوڑا گیا ہے۔ اور ہر طرح کی تکالیف زندگی جو لوگ اپنے اوپر غفلت اور نادانی سے عائد کرتے ہین جس سے احتیاط مناسب کے وسیلے سے بچنا ممکن تھا اوسکی مثالین ہین۔ اور جس طرح آدمیونکا عمل عارضی اور غیر معین ہے اسی طرح یہ تکلیفین بھی واقع ہونے سے پہلے عارضی اور غیر معین ہین اور آدمیون کے عمل کے موافق اونکا ظہور ہوتا ہے *

تقریر مسطورۂ بالا اون اعتراضات کے جواب مین ہے جو حالت آزمایش کے قابل اعتبار ہونے کی نسبت کئے جاتے ہین ایسی حالت آزمایش کہ جس سے حق تعالیٰ کی حکومت ممیزہ کے ماتحت اسباب تحریص کا ہونا اور اپنی بہبودی

عام کی نسبت ہمارے ناکام ہونیکا واقعی خطرہ نکلتا ہے۔ اور تقریر مذکور سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اگر ہمارا ایسی حالت مین ہونا اور ایسی بہبودی کا تعلق رکھنا قرین قیاس ہے تو پروردگار کے سلوک عام کی مطابقت سے ضرور یہ اندیشہ ہمارے دل مین پیدا ہوگا کہ اگر ہم اوس حیثیت مین اپنی واجبات متعلقہ بجالانے مین غفلت کرین گے تو علی قدر مراتب اوس فائدہ کی نسبت ناکام ہونے کے خطرہ مین ہوئین گے کیونکہ ہمارا ایک حال کا فائدہ ہے جسکا تجربہ حق تعالی کی حکومت کے ماتحت ہم یہان دنیا مین کرتے ہین اور اس فائدے کے قبول کرنے پر نہ تو ہم مجبور کئے جاتے ہین اور نہ وہ ہمارے قبول کرنے پر موقوف رکھا گیا ہے بلکہ ہماری کوشش سے حاصل ہوسکتا ہے۔ اوسکی صورت یہ ہے کہ غفلت پر تحریص کئے جانے سے یا اوس فائدے کے خلاف عمل کرنے سے ہم اوسکے کھونے کے خطرہ مین ہوتے ہین اور اگر ہم توجہ نکرین او نفس کشی عمل مین نہ لاوین تو ضرور ہے کہ وہ فائدہ ہاتھ سے جاتا رہے اور واقعی ایسا ہوتا بھی ہے۔ پس یہ امر ازبس قابل اعتبار ہے کہ ہمارے فائدہ حقیقی اور اخروی کی نسبت بھی جو دین سکھاتا ہے ممکن ہے کہ ہماری حالت ایسی ہی ہو ✣

باب پنجم

حالت آزمایش کے بیان مین جس سے اخلاق کی تہذیب اور ترقی مقصود ہے

اس بات پر غور کرنے سے کہ ہم ایک آزمایش کی حالت مین ہین جو اسقدر مشکلات اور خطرات سے معمور ہے یہ سوال بالطبع پیدا ہوتا ہے کہ ہمارا اوسمین پیدا کیا جانا کیونکر ہوا۔ مگر اس طرح کے استفسار اجمالی سے مشکلات لاینحل کا پیدا ہونا متصور ہے اگرچہ ان باتون پر غور کرنے سے کہ شر جسقدر ہے اختیاری ہے جیسا خود اوسکے تصور سے مترشح ہے اور زندگانی کی بہت سی تکلیفون کے نتیجے ظاہر انیک ہوتے ہین بعض مشکلات کی تخفیف ہوجاتی ہے تاہم جبکہ ان دونون باتون کی اور کیفیتون پر اور اس امر پر کہ زندگی آیندہ مین شر کا کیا نتیجہ ہوگا لحاظ کیا جاتا ہے تو لامحالہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اس معاملے کے جمیع وجوہات کے بیان کرنیکا دعوی کرنا کہ ہمارے لئے ایسی حالت جس سے نظر بحیثیت موجودہ اسقدر شر اور تکلیف درحقیقت پیدا ہو کیون مقرر کی گئی ہے ظاہرا نادانی اور گستاخی ہے ہم نہین کہہ سکتے کہ آیا اس امر کی کل حقیقت کا صرف دریافت ہی کرنا یا اوسکا سمجھنا بھی ہمارے قواے ادراک سے باہر ہے اور فرض کرو کہ ہم اوسکے سمجھنے کے قابل بھی تصور کئے جاوین تاہم یہ نہین کہہ سکتے کہ آیا اوسکا معلوم کرنا ہمارے حق مین مفید ہوگا یا مضر لیکن چونکہ ہماری حالت موجودہ کا کسی صورت مین حق تعالی کی کامل حکومت ممیزہ سے غیر مطابق ہونا پایا نہین جاتا پس دین سکھاتا ہے کہ ہم اوسمین اس لئے پیدا کئے گئے ہین کہ نیکی پر عمل کرنے سے دوسری حالت کے لئے

جو اسکے بعد آنیوالی ہے قابلیت حاصل کرین۔ اور اگرچہ اوس استفسار کی نظر سے جسکا ذکر اوپر ہوا یہ جواب کسی قدر بلکہ ازبس جزدی ہے تاہم وہ اس امر کے استفسار مین کہ ہمارا یہان کیا کام ہے زیادہ تر شافی ہے اور اوسکا جواب دیا جانا ہمارے واسطے دصل نہایت ضروری ہے۔ الغرض مدعاے ظاہری ہمارے ایسی حالت مین جو اسقدر تکالیف اور خطرات و مشکلات سے معمور ہے پیدا کئے جانیکا یہ ہے کہ ہم تقوی و نیکوکاری مین ترقی کرین اس نظر سے کہ وے حالت آیندہ کے لئے جو حالت امن اور خوشی کی ہوگی ضروری لیاقتین ہین +

اب شروع زندگانی پر اگر اس نظر سے لحاظ کیا جاے کہ وہ اس عالم مین سن تمیز کے لئے ایک حالت تربیت ہے تو اونکا ہماری اس عالم کی آزمایش سے جو دوسرے عالم سے نسبت رکھتی ہے مشابہ ہونا صاف صاف اور بالبداہت ظاہر ہوگا پہلی بات کو ہماری دنیوی حیثیت سے وہی تعلق ہے جو دوسری بات کو ہماری دینی حیثیت سے ہے۔ مگر بعض باتون سے جو دونون حیثیتون مین پائی جاتی ہین اور دونون پر جدا جدا زیادہ تر غور کرنے سے صاف صاف ظاہر ہو جائیگا کہ اونکے مابین کہان تک اور کیسی قوی مشابہت ہے اور وہ اعتبار جو اوس مشابہت سے اور نیز انسان کی طبیعت کی سرشت سے پیدا ہوتا ہے کہ زندگانی موجودہ کا مدعا یہ ہے کہ زندگانی آیندہ کے لئے حالت تعلیم ہو واضح ہو جائیگا +

(۱) ہم دیکھتے ہین کہ ہر نوع کی مخلوق خاص طرح کی زندگی بسر کرنے کے لئے پیدا کی گئی ہے جسکے واسطے ہر نوع کو اپنی مخصوص طبیعت اور لیاقتین اور مزاج اور اوصاف کی اوسی قدر ضرورت ہے جسقدر اوسکو مخصوص لوازم خارجیہ کی

ضرورت ہے۔ اوران دونون باتون کواوس حالت یا خاص طریقۂ زندگانی مین داخل اوراوسکے اجزا سمجھنا چاہیئے۔ اگرکسی شخص کی قابلیتین یا حیثیت اسقدر تبدیل کردیجاے کہ جہانتک اوسکا تبدّل ممکن ہے تووہ معاشرت انسانی کے اورخوشی انسانی کے مطلقاً ناقابل ہوجائیگا یعنی ایسا ناقابل ہوگا کہ گویا باوجود اپنی طبیعت کے حالت اصلی پر رہنے کے وہ ایک ایسی دنیا مین پیدا کیا گیا ہے جسمین اوسکو نہ فعل کرنیکا موقع ہے اور نہ اوسکے قواے شہوانیہ وہواے نفسانیہ اور نہ کسی طرح کے میلان نفس کے التذاذ کے اسباب موجود ہین۔ چنانچہ ایک قدیم مصنّف[لہ] کہتا ہے کہ ایک شئے دوسری شئے پر موقوف ہے۔ ہماری طبیعت ہمارے لوازم خارجیہ سے مطابقت رکھتی ہے۔ بغیر اس مطابقت کے زندگی انسانی اورخوشی انسانی کا ہونا ممکن نہوتا لہذا یہ زندگی اورخوشی ہماری طبیعت اور ہمارے لوازم خارجیہ دونون کا ملکر نتیجہ ہے۔ زندگی انسانی کے یہان یہ معنی نہین ہین جسکو لغتہً جینا کہتے ہین بلکہ کُل خیال مرکب سے مراد ہے جو ان لفظون سے عموماً سمجھا جاتا ہے۔ پس بغیر معین کئے اس بات کے کہ حالت آیندہ مین نیکون کی کیا خدمت اورکس طریقے پر خوشی اورطرز زندگانی ہوگی ہم کہہ سکتے ہین کہ بعض لیاقتین معینہ اوراوصاف اورخواص لازمی ضرور ہونگے جنکے بغیر آدمی خواہ نخواہ زندگانی آیندہ کے مطلقاً ناقابل ہونگے جیسا کہ بعض اوصاف ضرور ہونگے کہ اگر وے نہوتے توآدمی حالت موجودہ کی زندگانی کے ناقابل ہوتے +

(۳) انسان کی بلکہ کُل مخلوقات کی جو ہمارے دیکھنے مین آتی ہے سرشت ایسی ہے کہ وے اون حالات زندگانی کی جنکے وے ایک وقت مطلقاً ناقابل تھے قابلیت حاصل کرنے کی بالطبع لیاقت رکھتے ہین۔ درحقیقت ہم ایسے مخلوق کا تصور

[لہ] [illegible]

کر سکتے ہین جنکے قوی طبعاً ترقی پانے کی قابلیت رکھتے ہون یا بالطبع اوصاف جدید حاصل کرنے سے عاجز ہون لیکن قوی ہر نوع مخلوقات کے جس سے ہم واقف ہین ترقی اور تجربہ اور عادات حاصل کرنے کے لئے بنائے گئے ہین ہم دیکھتے ہین کہ بالخصوص ہمکو نہ صرف تصورات کے ادراک کی اور علم یعنی حقیقت کے ادراک کی بلکہ اپنے تصورات اور علم کو قوت حافظہ کے وسیلے سے ذخیرہ کر رکھنے کی بھی لیاقتین عطا کی گئی ہین۔ ہم نہ صرف عمل کی اور انواع تاثیرات سریع الزوال کے قبول کرنے کی لیاقت رکھتے ہین بلکہ ہر قسم کے عمل مین ایک جدید آسانی حاصل کر سکتے ہین اور ہمارے مزاج یا خاصہ مین تبدیلات راسخ پیدا ہو سکتے ہین وہ باتین جنکا آخر مین ذکر ہوا اونکی قوت عادت کی قوت ہے۔ مگر عادات نہ تو تصورات کے ادراک کو کہتے ہین اور نہ کسی طرح کے علم کو حالانکہ اونکے حاصل کرنے کے لئے انکی قطعاً ضرورت ہے۔ بہرحال فہم اور عقل اور حافظہ کی جو تحصیل علم کے قوی ہین ریاضت سے ازبس ترقی ہوتی ہے۔ مجکو اس امر کی تحقیق کہ آیا لفظ عادت کا ان جمیع ترقیات کی نسبت مستعمل ہو سکتا ہے یا نہین اور بالخصوص اس امر کی کہ قواے حافظہ اور عادات کسقدر ایک ہی قبیل سے ہین منظور نہین ہے۔ مگر تصورات کا ہمارے نفس مُدرکہ مین اسوجہ سے کہ اونکا گذر وہان پیشتر ہو چکا ہے فوراً اور خواہ نخواہ آنا اوسی قسم کی بات معلوم ہوتی ہے جیسے کسی خاص طرح کے عمل مین بسبب اوسکے عادی ہونے کے آمادگی ہوتی ہے۔ اور مجربات عملیہ کے یاد لانے مین جو ہمارے روزمرّہ کے برتاؤ مین کارآمد ہون آمادگی ہونی بہت صورتون مین ظاہر اعادت ہے۔ عادت کی دو قسمین ہین عادات ادراکیہ اور عادات فعلیہ۔ پہلی قسم کی ایک مثال

یہ ہے کہ ہم ہمیشہ اور نیز بلا قصد مقدار اور بُعد کی نسبت اپنی محسوسات بصارت کو صحیح کرنے پر آمادہ رہتے ہین اس طرح پر کہ بغیر اسکے کہ ہمکو دریافت ہو بجائے حس کے رائے قائم ہو جاتی ہے۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا باقی اور تصورات کا جو بالطبع مُرتبط نہین ہین بتسلسل ذہن مین آنا ویسا ہی داخل عادات انفعالیہ ہے جیسا کہ زبانون کا لفظون کے دیکھتے ہی یا سنتے ہی سمجھ لینا عادت انفعالیہ مین داخل ہے۔ اور زبانون کے بولنے اور لکھنے مین ہمکو آمادگی حاصل ہونی دوسری قسم یعنی عادات فعلیہ کی ایک مثال ہے امتیاز کے لئے ہم ان عادات کو جسمانیہ اور نفسانیہ قرار دینگے اور دوسرے کی توضیح پہلے کے ذریعہ سے کیجائیگی۔ اول مین کُل حرکات جسمانی داخل ہین خواہ زیبا ہون یا نازیبا اور یہ بات یعنی زیبا یا نازیبا ہونا رواج پر موقوف ہے اور دوسرے مین طریقہ زندگی اور معاشرت کی عام عادتین مثلاً کسی حاکم یا کسی خاص شخص کی فرمانبرداری اور اطاعت اور نیز صداقت اور عدالت اور محبت اور نیز توجہ اور مشقت اور انقیاد نفس اور حسد اور انتقام کی عادات داخل ہین۔ اور قسم دوم کی عادات مثل عادات قسم اول کے ریاضت سے پیدا ہوتی معلوم ہوتی ہین اور جس طرح عادات جسمانیہ افعال خارجیہ سے پیدا ہوتی ہین اسی طرح عادات نفسانیہ مبادی عملیہ باطنیہ کے عمل سے یعنی فرمانبرداری اور صداقت اور عدالت اور محبت کے مبادی کو عمل مین لانے یا اونپر چلنے سے پیدا ہوتی ہین۔ اور وے عادات افعال خارجیہ سے ہرگز پیدا نہین ہوسکتی ہین جب تک کہ وے افعال ان مبادی سے ظہور مین نہ آوین کیونکہ صرف ان مبادی باطنیہ کے حرکت مین آنے کو درحقیقت افعال فرمانبرداری اور صداقت اور محبت کہتے ہین علیٰ ہذا القیاس

۷ عادات انفعالیہ عادات فعلیہ جسمانی اور نفسانی جسمانی عادات نفسانی عادات ۲

توجہ اور مشقت اور انقیادِ نفس کی عادات اسی طرح پر ریاضت سے حاصل ہوتی ہین اور حسد اور انتقام کی عادات نفس پروری سے حاصل ہوتی ہین خواہ اوسکا ظہور فعل مین ہو یا فکر و نیت یعنی فعل باطنی مین کیونکہ ایسی نیت بمنزلہ فعل کے ہے نیکی کے عزم بھی در حقیقت افعال ہین۔ اور نیکی کی خوبیان عملاً اپنے دلنشین کرنے کی کوشش کرنا یا اورون کے دلون مین اوسکی خوبی کا ویسا ہی خیال جیسا کوئی شخص خود رکھتا ہے پیدا کرنے کی کوشش کرنا عمل نیک مین داخل ہے۔ پس ممکن ہے بلکہ ضرور ہے کہ یہ سب باتین عادات حسنہ کے پیدا کرنے مین مدد کرین۔ مگر نیکی پر محض مسئلہ علمی کی نظر سے فکر کرنا اور اوسکا اظہار صرف باتون ہی مین کرنا اور اوسکی عمدہ بندشین باندھنا یہ امر اوس شخص مین جو ایسا کرتا ہے خواہی نخواہی اور یقیناً نیکی کی عادت پیدا کرنے مین مدد دینے سے اسقدر دور ہین کہ ممکن ہے کہ دل کو راہ مخالف مین سخت کردین اور رفتہ رفتہ اوسکی حس باطنی کمتر ہو جاے یعنی اعمال کی بھلائی برائی پر خیال نکرنے کی عادت پیدا ہو جاے کیونکہ خود ہماری قوت عادت ہی کا باعث ہے کہ تاثیرات انفعالیہ تواتر کی وجہ سے ضعیف ہو جاتی ہین۔ تصورات کے بارہا دل مین گذرنے سے اونکا اثر کم معلوم ہوتا ہے۔ خطرے کے عادی ہونے سے بیخوفی پیدا ہوتی ہے یعنی خوف کم ہو جاتا ہے مصیبت کے عادی ہونے سے رحم کم ہوتا ہے اورون کی موت دیکھنے کے عادی ہونے سے اپنی وفات کا اندیشہ کم ہو جاتا ہے اور ان دو باتون پر کہ عادات فعلیہ افعال کی تکرار سے پیدا اور قوی ہوتی ہین اور تاثیرات انفعالیہ بار بار کے اثر سے جو اونکا ہمپر ہوتا ہے ضعیف ہوتی ہین اگر ساتھ ساتھ غور کیا جاے تو یہ نتیجہ ضرور نکلیگا کہ ممکن ہے کہ جبکہ عادات فعلیہ مخصوص تحریک و ترغیب کے موافق بارہا

عمل کرنے سے بتدریج پیدا اور قوی ہوتی ہون یہ تحریک و ترغیب خود بقدر تناسب
قوت مین کم ہوتی جاتی ہین یعنی جسقدر عادات فعلیہ قوی ہوتی جاتی ہین اوسی قدر
تحریک و ترغیب کا اثر برابر کم محسوس ہوتا ہے۔ اور تجربہ سے اس امر کی تصدیق
ہوتی ہے کیونکہ عین جس وقت مبادی فعلیہ کی قوت احساس مین پیشتر کی نسبت
سستی آجاتی ہے اوسوقت یہ بات واضح ہوتی ہے کہ کسی نہ کسی طرح پرے مزاج
اور خاصہ مین بخوبی سرایت کر گئے اور ہمارے عمل مین اونکو زیادہ تر دخل ہو گیا۔
اس امر کی مثالین اون تین باتون سے جنکا ذکر ابھی ہوا حاصل ہو سکتی ہین خطرے
کے ادراک سے اندیشہ کی کیفیت انفعالیہ اور اوسکے دفع کرنے کی احتیاط عملی طبعاً
حرکت مین آتی ہین اور خطرہ کے عادی ہو جانے سے احتیاط کی عادت بتدریج پیدا
ہوتی ہے اور اندیشے کی بتدریج گھٹتی ہے۔ اورون کی مصیبت کے ادراک سے
رحم بطریق انفعال بالطبع حرکت مین آتا ہے اور مصیبت کے دفع کرنے کی تحریک
بطریق عمل پیدا ہوتی ہے لیکن اگر کوئی شخص مصیبت زدون کی خدمت کرنا اور
اونکی تلاش کرنا اور مصیبت رفع کرنا اختیار کرے تو زندگانی کی انواع تکلیفون سے
جو بالضرور اوسکے دیکھنے مین آوینگی وہ دن بدن خواہی نخواہی کمتر اثر پذیر ہوگا تاہم
شفقت کی قوت منفعلہ ہونے کی نظر سے نہین بلکہ متحرک فعل ہونے کی نظر سے
تقویت ہوگی اور حالانکہ وہ مصیبت زدون پر بطریق انفعال کم رحم کرے گا اونکی
یاری اور مددگاری کرنے مین اوسکو بطریق عمل زیادہ آمادگی حاصل ہوگی اسی طرح جبکہ
جبکہ آدمیون کے روزمرہ ہمارے گرد و پیش مرنے سے اپنی وفات کی کیفیت انفعالیہ
یا اندیشہ ہم مین کم ہو جاتا ہے۔ ایسے واقعات سنجیدہ مزاج آدمیون مین موت کا خیال

رکھ کر عمل کرنے پر بہت دخل رکھتے ہین یعنی سوت کو مدنظر رکھکر عمل کرنے کی عادت پیدا ہوتی ہے۔ اور اس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ تاثیرات انفعالیہ کا جو ہمارے دلون پر نصیحت اور تجربے اور غیرون کی حالت کے معائنہ کے باعث پیدا ہوئی ہین اگرچہ عادات فعلیہ کے پیدا کرنے مین اثر بعید اور نہایت قوی ہوتا ہو تاہم یہ اثر سوائے اسکے کہ یہ باتین ہمکو خاص طرح کے عمل پر آمادہ کرین کسی اور طرح پر پیدا نہین ہوتا اور کہ وے عادات کسی خاص طرح پر متاثر ہونے سے نہین بلکہ عمل کرنے سے پیدا ہوتی ہین۔ بہرحال یہ بات ہمیشہ یاد رکھنی چاہئے کہ تاثیرات نیک کو اپنے دلنشین کرنے کی سچی کوشش بھی ایک قسم کے اعمال نیک مین داخل ہے۔ ہم نہین جانتے کہ تاثیرات کا جو بمنزلہ عادات کے ہون ہم مین دفعتہً پیدا ہو جانا عادت کی حقیقت کے لحاظ سے کہانتک ممکن ہے۔ عادات غرض اونھین سے ہے جو ریاضت اور عمل سے پیدا ہوتی ہین۔ بہرحال یہان اصرار اس بات پر نہین ہے کہ کیا ہونا ممکن ہے بلکہ اسپر کہ دراصل تقاضاے تعینات عالم کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ عادات فعلیہ ریاضت سے پیدا ہوتی ہین۔ ممکن ہے کہ اونکی ترقی ایسی بتدریج ہو کہ اوسکے مدارج محسوس نہوتے ہون۔ شاید اوس قوت کی جس سے ہم عادات حاصل کرسکتے ہین ہر حصے کی شرح کرنا اور نیز اوسکی اصل تک ایسا پہونچنا کہ اوسکی دیگر قواے نفسانیہ سے تمیز کیجاوے دشوار ہو۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تاثیرات متضادہ اوس سے منسوب ہوسکتی ہین۔ مگر مجملاً یہ بات تجربے سے یقیناً حاصل ہوتی ہے کہ ہماری طبیعت کسی ایسی طرح پر جیسا کہ بیان ہوا ریاضت اور عمل سے پچھنے یعنی اثر قبول کرنیکے لئے وضع کی گئی ہے ٭

پس آپ کو کسی طرح کے عمل کے عادی کرنے سے ہمکو اوسمین آگے بڑہنے مین آسانی اور آمادگی اور اکثر اوقات خوشی حاصل ہوتی ہے۔ میلان جو ہم مین اوسکے خلاف تھے کمزور ہو جاتے ہین اور اوسکی نہ صرف خیالی بلکہ نفس الامری مشکلات کم ہو جاتی ہین اور وجوہات جو اوسکی تائید مین ہین خواہ نخواہ ہر موقع پر ہمارے ذہن مین آتی ہین اور اون وجوہات کا ادنی شائبہ بھی اس امر کے لئے کافی ہے کہ ہمکو اوس عمل پر قائم رکھے جسکے ہم عادی ہو گئے ہین۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اصول عملیہ ریاضت سے بذات خود مطلقاً اور بنظر اصول مخالفہ کے اضافتہً قوی ہوتے ہین اور اصول مخالفہ مطیع ہوتے ہوتے خواہ نخواہ اطاعت کے عادی ہو جاتے ہین۔ اور اس صورت سے بہت باتون مین ایک نیا خاصہ اور نیز بہت سی عادتین جو جبلت سے عطا نہین ہوئین لیکن جبلت اونکے حاصل کرنے کی ہدایت کرتی ہے پیدا ہو سکتی ہین ✦

(۳) درحقیقت یہ امر یقینی ہے کہ اگر تجربے اور علم اکتسابی اور عادات کے وسیلے سے ترقی کرنے کی لیاقتین ہمارے لئے ضروری نہوتین اور اونکا استعمال کیا جانا مقصود نہوتا تو ہرگز ہمکو عطا نہوتین۔ اور بنا بران ہم دیکھتے ہین کہ وے اسقدر ضروری ہین اور اونکا استعمال کیا جانا یہانتک مقصود ہے کہ اونکے بغیر صرف نظر بحیثیت دنیویہ کے ہم اوس علت غائیہ کے جسکے لئے پیدا کئے گئے ہین یعنی حالت سن تمیز کے اشغال اور مقاصد کے مطلقاً ناقابل ہوتے ✦

سن تمیز کی پختہ حالت مین زندگانی بسر کرنے کی قابلیت طبیعت عالم سے ہمکو ہرگز پوری اور کامل نہین ہوتی ہے چہ جائیکہ دفعتہً حاصل ہو عقل کی

پختگی اور جسم کی طاقت بھی نہ صرف بتدریج حاصل ہوتی ہے بلکہ بچپن سے ہمارے قوائے جسمانیہ اور نفسانیہ کی ریاضت پر زیادہ تر موقوف ہے۔ لیکن اگر فرض کیا جائے کہ کوئی شخص عقل اور جسم کی حالت پختگی مین جہانتک کہ خیال مین آسکتا ہے دنیا مین پیدا ہو تو ظاہر ہے کہ زندگانی انسانی کی حالت سن تمیز کے لئے وہ شخص ایسا ناقابل ہوگا جیسا ایک مادرزاد مسلوب العقل۔ وہ تو حیرت واندیشے و تجسس و تذبذب سے گویا حیران اور پریشان ہوگا اور نہین معلوم کتنے عرصے مین اوسکو اپنے آپ سے اور اشیائے گردوپیش سے اسقدر واقفیت ہو کہ کوئی کام اختیار کرے اور تجربہ حاصل کرنے سے پیشتر کاروبار مین اوسکی بصارت اور سماعت کی طبیعی ہدایت کے کارآمد ہونے مین بھی تامل ہے۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اگر کسب کے ذریعہ سے قدرے تحمل اور انقیاد نفس حاصل نہوتا اور اپنے تئین ضبط کرنے اور اپنے مافی الضمیر کے چھپانے مین کچھ مہارت اور آمادگی نہوتی تو انسان عجیب طرح کے سینہ زور اور خود رائے ہوتے اور ایسی تندی سے کام کرنے پر مائل ہوتے کہ معاشرت انسانی کا قائم رہنا دشوار ہو جاتا اور اوس مین زندگانی بسر کرنا محال ہوتا۔ پس جسقدر زبان کے نہونے سے اوسی قدر اون چیزون کے نہونے سے جو سیکھنے پر موقوف ہین ہر فرد بشر معاشرت انسانی کے ناقابل ہوتا۔ یا جیسا زندگانی کے کسی خاص اشغال کی طبیعی ناواقفیت کے باعث وہ روزمرہ کی آسایش کی چیزین یا ضروریات زندگانی مہیا کرنے مین ناقابل ہوتا۔ ان مین اور غالباً بہتیری اور باتونمین جنکا صحیح تصور ہمارے ذہن مین نہین ہے طبیعت عالم نے انسان کو ناتمام اور امور اکتسابی کی نسبت بالکل خام چھوڑا ہے

یعنی قبل اسکے کہ زندگانی کی اوس پختہ حالت کے لئے جو صرف بنظر اس عالم کے
اوسکی پیدایش کی علت غائی ہے انسان علم اور تجربہ اور عادات حاصل کرے وہ
مطلقاً ناقص اور ناقابل چھوڑا گیا ہے *
مگر جیسا کہ طبیعت عالم نے علم اکتسابی اور تجربے اور عادات کے
وسیلے سے ہمکو اون نقصون کے تلافی کرنے کی قدرت عطا فرمائی ہے ویسا ہی
ہم عالم رضاعت او طفولیت اور شباب مین ایسی حالت مین پیدا کئے گئے ہین جو
امر مذکور کے مناسب حال ہے یعنی اون جمیع قسمون کی لیاقتین حاصل کرنے کے
مناسب حال ہے جنکی ہمکو سن تمیز مین ضرورت پڑتی ہے۔ پس لڑکے اپنی پیدایش
ہی کے وقت سے اشیاے گرد و پیش سے اور اون حالات سے جنمین وے
پیدا کئے گئے ہین اور جنمین آیندہ کو زندگانی بسر کرنا ہے روزمرہ واقفیت حاصل
کرتے جاتے ہین اور کوئی نہ کوئی بات جو امر مذکور کے لئے ضروری ہے سیکھتے جاتے
ہین۔ وہ متابعت جسکے وے حالت خانہ داری مین عادی ہوتے ہین اونکو باہر
کی رفتار اور گفتار روزمرہ مین انقیاد نفس سکھاتی ہے اور حکام مدنی کی اطاعت
اور فرمانبرداری قبول کرنے کے لئے تیار کرتی ہے۔ اوس سے جو اونکی آنکھون
کے سامنے گذرتا ہے اور روزمرہ اونپر واقع ہوتا ہے وے تجربہ حاصل کرتے ہین
اور دغا اور فریب کے مقابلہ مین احتیاط اور بیشمار چھوٹے چھوٹے قاعدے عمل اور
رفتار کے جنکے بغیر زندگی بسر کرنا محال تھی سیکھتے ہین اور یہ باتین ایسی غیر محسوس
اور کامل طور سے حاصل ہوتی ہین کہ شاید اونکے طبیعی ہونیکا دہوکا ہوتا ہے حالانکہ
وے تجربہ دیرینہ اور ریاضت کے اوسی قدر نتیجے ہین جسقدر زبان یا کسی پیشہ خاص

کی واقفیت یا وے اوصاف اور لیاقتین جو مختلف منصبون اور کسبون سے متعلق ہین تجربے اور ریاضت کے نتیجے ہوتے ہین۔ اس صورت مین ہماری ابتداے عمر سن تمیز کے علم وعمل کے لئے ایک حالت تعلیم ہے اور اوسکے خوب مناسب حال ہے۔ ہمکو اوسمین اورون کا حال دیکھنے سے اور اوس تربیت اور حفاظت سے جو اور لوگ ہماری کرتے ہین بہت مدد ملتی ہے تاہم بہت کچھہ ہمارے اوپر یعنی ہماری کوشش پر چھوڑا جاتا ہے اور جیسا کہ اس تعلیم کا ایک حصہ بآسانی اور خودبخود حاصل ہوجاتا ہے ویسا ہی ایک حصے کے لئے فکر اور کوشش کی اور بہت سی اشیاے مرغوب الطبع کو بالقصد فروگذاشت کرنے کی اور اورون کی طرف جو ہرگز مرغوب نہین محض مصلحت اور ضرورت کی نظر سے دل لگانے کی حاجت پڑتی ہے۔ اوس محنت اور مشقت کے جسکی بہتون کو اونکے منصب مین قطعاً ضرورت پڑتی ہے لوگ سن تمیز مین ازبس ناقابل ہوتے اور دیگر منصب کے لوگون کو بھی اور اور قسم کے اشغال کی نسبت یہی صورت پیش آتی اگر یہ دونون صغرسنی مین اونکے خوگر نہ کیے جاتے اور اوس تعلیم عام مین جو سب پاتے ہین اور تعلیم مخصوص مین جو خاص پیشون کے واسطے موزون ہے جیسا آدمیون کا برتاؤ ہوتا ہے ویسا ہی اونکی وضع قرار پاتی ہے اور ظہور مین آتی ہے اور وے جماعت انسانی کی مشارکت مین کم یا زیادہ رسوخ حاصل کرتے ہین اور مختلف منصبون کے قابل ہوتے ہین اور اونپر مامور کیے جاتے ہین؀

پس ابتداے عمر کو ایک عمدہ موقع سمجھنا چاہیئے جو طبیعت عالم سے ہمکو ملتا ہے اور جسکا ہاتھہ سے نکلجانے کے بعد حاصل کرنا محال ہے اور ہمارا اس زندگانی مین شروع سے آخر تک دوسرے عالم کے واسطے ایک حالت تربیت مین

رکھا جانا حکمت الٰہی کے بعینہ اوسی قسم کے اہتمام کے مشابہ ہے جیسا ہمکو صغر سنی مین سن تمیز کے واسطے ایک حالت تربیت مین رکھنا۔ ہماری حالت دونون کیفیتون مین یکسان اور مشابہ ہے اور طبیعت عالم کے ایک ہی قاعدۂ عام مین شامل اور اوسی کے ماتحت ہے ٭

اور اگر ہم مطلقاً دریافت نکر سکتے کہ کیونکر اور کس طرح پر زندگانی موجودہ ہمارے لئے تیاری واسطے زندگانی آیندہ کے ہے تو ہمارا دریافت نکر سکنا امر مذکور کے قابل اعتبار ہونے کی نسبت کوئی اعتراض نہوتا۔ کیونکہ ہمکو تمیز نہین ہوتی کہ خوراک اور خواب کس طرح پر جسم کی بالیدگی مین مدد کرتے ہین اور قبل تجربے کے اس اعانت کا خیال بھی نہین ہوسکتا تھا۔ اور لڑکون کو نہ تو کچھ اس بات کا خیال ہوتا ہے کہ کھیل اور ورزشین جنکے وے اسقدر خوکردہ ہین اونکی تندرستی اور بالیدگی مین مدد کرتی ہین اور نہ اونکی نسبت روکے جانے کی ضرورت پر اونکو نظر ہوتی ہے اور نہ وے اوس تربیت کے بہت حصون کا فائدہ سمجھنے کی لیاقت رکھتے ہین تو بھی سن تمیز کے کاروباری لیاقت حاصل کرنے کے واسطے اوس تربیت کے سب مدارج طے کرنا پڑتے ہین پس اگر ہم دریافت نکر سکتے کہ کن صورتون مین زندگانی موجودہ ہمکو زندگانی آیندہ کے واسطے تیار کرسکتی ہے تاہم نظام ربانی کی تشبیہہ عام سے کسی نہ کسی صورت مین امر مذکور کا خیال از بس قرین قیاس ہوسکتا ہے۔ اور جہانتک میری سمجھ مین آتا ہے امر مذکور تو بوجہ معقول کہا جاسکتا ہے گو حق تعالیٰ کی حکومت ممیزہ کا جو کل دنیا پر ہے لحاظ بھی نکیا جاوے ٭

(۴) لیکن اگر اوسپر لحاظ کیا جاوے اور بطور نتیجے کے اس بات پر کہ نیکی

اور تقوی حالت آیندہ کے لئے لیاقت لازمی ہے تو اوس وقت ہمکو صاف صاف واضح ہوگا کہ کیونکر اور کن صورتون مین زندگانی موجودہ عالم آیندہ کے لئے حالت تیاری ہوسکتی ہے۔ اور یہ امر اس طرح واضح ہوتا ہے کہ ہم نکوئی اور تقوی مین ترقی کرنے کے محتاج ہین اور عادات حسنہ اور دینداری کی عادات کے ذریعہ سے ہم اوسمین ترقی کرنے کی قابلیت رکھتے ہین اور کہ ایسی ترقی کے واسطے زندگانی موجودہ حالت تربیت ہونے کے اوسی طرحپر بخوبی لائق ہے جس طرح بیان ہوچکا ہے کہ کیونکر اور کن صورتون مین عالم رضاعت اور طفولیت اور شباب سن تمیز کے لئے تیاری لازمی اور بالطبع حالت تربیت ہین +

جو کچھ ہم فی الحال دیکھتے ہین اوس سے ہرگز یہ خیال نہین ہوسکتا ہے کہ حالت آیندہ ایک حالت تنہائی اور بے شغلی کی ہوگی بلکہ اگر تشبیہہ طبیعت عالم کی بناپر راے قائم کیجاسے تو کتاب الہامی کے مطابق اوسکو ایک حالت مشارکت سمجھنا لازم آویگا۔ اور یہ خیال کرنا کہ یہ مشارکت مطابق بیان کتاب الہامی کے حق تعالی کی ایسی حکومت کے جوزیادہ تر بلاواسطہ اور زیادہ تر محسوس ہو (اگر لفظ محسوس کے استعمال کے ہم مجاز ہون) ماتحت ہوگی ہرگز خلاف عقل معلوم نہین ہوتا ہے گو اوسکی کوئی تشبیہہ موجود نہو۔ اور ہماری ناواقفیت کہ اوس جماعت سعیدہ کے اشغال کیا ہونگے اور اسوجہ سے اس امر کی ناواقفیت کہ اوسکے افراد کو آپسمین صداقت اور عدالت اور محبت کے عمل مین لانیکا کونسا خاص موقع اور محل ہوگا اس امر کا کوئی ثبوت نہین ہے کہ ان فضائل کے عمل کا موقع اور محل نہوگا اور اگر یہ امر ممکن ہو کہ اوس مزاج یا خاصہ کی جو اون فضائل مخصوصہ کے روزمرہ

کے عمل سے یہان پیدا ہوتا ہے اور جو اوسکا نتیجہ ہے کچھہ حاجت نہوگی توبھی ہماری
ناواقفیت اوس حاجت کے نہونے کی ادنی دلیل بھی نہین ہوسکتی ہے۔ اسقدر تو
عموماً تسلیم کرنا پڑیگا کہ چونکہ عالم کا انتظام معینہ خیر و شر کی تمیز پر قائم ہے پس وہ خاصہ
جو نیکی اور تقوی کے عمل سے پیدا ہوا کسی نہ کسی طرح پر ہماری خوشی کے واسطے شرط
یا لیاقت لابدی ضرور ہوگا +

جو کچھہ کہ ہمارے عادات حاصل کرنے کی قوت طبیعیہ کے باب مین اوپر
بیان کیا گیا ہے اوس سے بآسانی واضح ہوتا ہے کہ ہم تربیت کے وسیلے سے تہذیب
اخلاق کی قابلیت رکھتے ہین۔ اور ایسے شخص کے لئے جو انسان کی شرارت کی زیادتی
سے یا اون نقصون سے جنھین نہایت اچھے لوگ بھی اپنے نفس مین پاتے ہین واقف
ہے تہذیب اخلاق کی احتیاج شدید کے ثابت کرنے کی حاجت نہین ہے۔ لیکن
شاید ہر شخص اس بات پر بالتخصیص توجہ نہین کرتا ہے کہ انسان کو جو تربیت کے ذریعہ
سے نیکی اور تقوی مین ترقی کرنے کی ضرورت ہے اوسکی وجہ کی سُراغ رسانی ہوائے
نفس کی افراط سے جو نفس پروری اور عادات رذیلہ سے پیدا ہوتی ہے قطع نظر کر کے
انسان کی فطرت مین کرنا چاہیئے۔ انسان اور شاید جمیع مخلوقات متناہی اپنی طبیعت
کی سرشت ہی سے قبل اسکے کہ نیکی کی عادات پیدا ہون ناکامل اور راہ راست سے
انحراف کے خطرے مین ہین لہذا اس خطرے سے محفوظ رہنے کے لئے وے
عادات حسنہ کے محتاج ہین۔ کیونکہ عقل عملی کے مبداء عام کے ساتھہ ہی ساتھہ ہمارے
باطن مین انواع خواہشین جنکا میلان خاص اشیاے خارجیہ کی طرف ہے موجود ہین
اور یہ خواہشین بالطبع اور حق بجانب مبداء نیکی کے تابع ہین کہ کن موقعون پر اونکو

محفوظ کرنا چاہیے اور کس وقت اور کسقدر اور کس طرح اونکی اشیاے مطلوبہ کے درپے ہونا مناسب ہے مگر مبدا نیکی نہ تو اون خواہشون کو حرکت دیسکتا ہے اور نہ اونکے حرکت مین آنیکا مانع ہو سکتا ہے بلکہ برخلاف اسکے جبکہ اونکی اشیاے مطلوبہ دل کے پیش نظر ہوتی ہین تو نہ صرف قبل اس خیال کے کہ آیا وہ اشیا بوسیلہ جائز حاصل ہو سکتی ہین بلکہ اس امر کے غیر ممکن ثابت ہونے کے بعد بھی اونکا ادراک بالطبع ہوتا ہے کیونکہ خواہش کے مطلوب طبیعیہ ویسے ہی قائم رہتے ہین اور زندگانی کے حفائظ اور ضروریات اور آسایش کی چیزین اگرچہ وے بغیر معصیت حاصل نہو سکتی ہون بلکہ اونکا حاصل کرنا مطلقاً غیر ممکن ہو تو بھی بالطبع مرغوب رہتی ہین اور جس وقت کسی خواہش کی اشیاے مطلوبہ بغیر وسائل ناجائز حاصل نہین ہو سکتین لاکن اونکے وسیلے سے حاصل ہو سکتین ہین تو اس صورت مین گو ایسی خواہش کا حرکت مین آنا اور دل مین چندے رہنا ویسا ہی معصیت سے معرا ہو جیسا کہ وہ بالطبع اور لابدی ہے تاہم آدمیون کو ایسے وسائل ناجائز کے اختیار کرنے پر آمادہ کرنیکا خواہ نخواہ میلان رکھتا ہے لہذا انسان کسی قدر اوسکے معرض خطر مین ضرور ہوتے ہین اب غور کرنا چاہیے کہ آدمیون کے راہ راست سے واقعی منحرف ہونے کے خطرے سے بچنے کے لئے عام حفاظت کیا ہے۔ چاہیے کہ جیسا کہ خطرہ اندرونی ہے اوسکی حفاظت بھی اندرونی ہو یعنی نیکی کے مبدا عملی سے ہو اور اس مبدا کو بنظر عملی یا فعلی ہونے کے قوی کرنے یا ترقی دینے سے خطرہ کم ہو جائیگا یا بمقابلہ اوس خطرہ کے امنیت مین ترقی ہوگی۔ اور مناسب تربیت اور ریاضت کے ذریعہ سے اس مبدا نیکی کو ترقی کرنے کی قابلیت حاصل ہے اور اوسکی صورت یہ ہے کہ وہ عملی باتین جو اورون

کے معائنۂ حال اور خود اپنے تجربے سے ہمارے دلنشین ہوئی ہین یاد رکھی جائین اور جس کام مین ہم مشغول ہون خواہ وہ اعلیٰ ہو یا ادنیٰ بجاے دل کی مرضی او محض میلان خاطر پر چلنے کے ہمیشہ عدالت اور امر حق کا خیال رکھا جاے اور آپ کو اوسکے عمل کا اس نظر سے عادی کیا جاے کہ عدالت ہی کے اصول پر چلنا واجب اور ہماری تقاضاے فطرت کے موافق ہے اور کہ یہ نیک روش حق تعالیٰ کے زیر حکومت ہمکو خواہ نخواہ انجام کار فائدہ بخشیگی جبکہ اس طرحپر مبدا نیکی کو ترقی کے ذریعے سے (اور اس ترقی کی ہمکو اوس طرحپر کہ بیان ہوا قابلیت حاصل ہے) عادت کا مرتبہ حاصل ہو گیا تو مبدا نیکی بقدر اپنی قوت کے بمقابلہ اوس خطرہ کے جسمین مخلوقات متناہی میلان کی اقتضا یا مخصوص خواہشون کے باعث مبتلا ہین صریحاً ایک حفاظت ہوگی۔ یہ طرز بیان حالت آیندہ مین خواہشون خاص کے قائم رہنے کا خیال پیدا کرتا ہے اور اس خیال کا دفع کرنا محال ہے۔ اور اگر خواہشین رہتی ہین تو ظاہر ہے کہ اونکے اعتدال پر رکھنے کے لئے نیک عادات کی جو ریاضت سے حاصل ہوئین اور انقیاد نفس کی ضرورت ہوگی بہرحال گو یہ خیال تفصیل اختیار نکیا جاوے بلکہ صرف اجمالی طور پر ذکر کیا جاوے تو بھی دراصل بمنزلہ اوسی بات کے ہوتا ہے کیونکہ نیکی کی عادت کا بطریق مسطور ریاضت سے حاصل ہونا نیکی مین ترقی ہونا ہے اور اگر عالم کے انتظام مین نیکی اور بدی کا امتیاز ملحوظ رکھا گیا ہے تو نیکی مین ترقی ہونا بالضرورت خوشی کی افزایش ہوگی۔

بیان مسطورۂ بالا سے واضح ہوگا کہ مخلوق جو راست نہاد پیدا کیے گئے ہین کس طرح اپنی اصلی حالت سے گر جاتے ہین اور وے جو راستی مین ثابت قدم رہتے ہین اس استقلال ہی کی وجہ سے نیکی کی ایک محفوظ تر حالت حاصل کرتے ہین

اور علاوہ اسکے تربیت کے وسیلے سے ترقی کرنے کی ہماری طبیعی اور اصلی احتیاج بھی
زیادہ تر ظاہر ہوگی۔ یہ کہنا کہ پہلی بات کی وجہ صفت اختیار کی طبیعت سے حاصل ہے
بمنزلہ اس کہنے کے ہے کہ کسی ماجرے کے درحقیقت واقع ہونے کی وجہ یہی ہے
کہ اوسکا واقع ہونا ممکنات سے تھا۔ لیکن اوسکی وجہ تو خود میلان مخصوص یا خواہشہاے
نفسانیہ کی طبیعت سے صاف صاف خیال مین آتی ہے۔ کیونکہ ایسی خاص حالت
زندگانی کے لئے جسکے واسطے اس قسم کی خواہشہاے نفسانیہ ضروری ہین اگر مخلوق فرض کئے جاوین
اور یہ فرض کیا جاوے کہ وے ان خواہشہاے نفسانیہ اور نیز عقل عملی سے مزین ہین اور
نیکی کی خوبیون کا از راہ علم اور عمل کے ادراک رکھتے ہین۔ اور یہ فرض کیا جاے کہ اون
جمیع اصول طبیعیہ اور اخلاقیہ مین جنسے نفس انسانی کے نظام اندرونی نے ترکیب پائی
ہے حتی الامکان تناسب ہے یعنی ایسا تناسب ہے کہ اونکی زندگانی کی حالت مقصودہ
کے نہایت مناسب حال ہے ایسی مخلوق کی نسبت کہہ سکتے ہین کہ وہ راست بنائے
یعنی کسی حد معین کے اعتبار سے کامل پیدا کی گئی ہے۔ اب قابل غور ہے کہ خواہشہاے
مخصوصہ جبکہ اونکی اشیاے مطلوبہ موجود ہین گو وے مطلقاً متلذذ نہو سکتی ہون یا یا جازت
اصول اخلاقیہ کے اونکا متلذذ ہونا محال ہو اپنی طبیعت کے تقاضے کے موافق
ضرور حرکت مین آوینگی۔ لیکن اگر اوسکی بے اجازت یا اوسکی مخالفت کرکے متلذذ ہونا
ممکن ہے تو سمجھنا چاہئے کہ اون مین آدمیون کو التذاذ ممنوع کی طرف راغب کرنیکا
کسی قدر میلان موجود ہے گو وہ کیسا ہی خفیف کیون نہو تاہم کسی قدر میلان ہے۔
اور یہ میلان کسی خاص ہواے نفس مین بالطبع زیادہ تر حرکت مین آنے کے باعث
دیگر میلان کی نسبت جنکو حرکت مین آنے کے موقعے کم ملے ترقی پا سکتا ہے معاملات

ممنوعہ مین خفیف سے خفیف اختیاری نفس پروری گو خیالی ہی کیون نہو میلان ناجائز کو ترقی دےگی اور اس سے زیادہ بڑہا دینا ممکن ہے حتی کہ شاید اتفاقات مخصوصہ کے اجتماع سے وہ میلان اپنا اثر کامل پیدا کرتا ہے اور راہِ راست سے گمراہ ہونے کے خطرے کا انجام واقعی گمرہی ہوتا ہے اور یہ خطرہ ضرورۃً خواہش نفس کی طبیعت سے پیدا ہوتا ہے لہذا اوسکا دفع کرنا محال تھا اگرچہ اوس سے بچ جانا یا بلا معصیت سلامت گذرجانا ممکن ہو۔ اوسکی صورت مثلاً یہ ہے۔ فرضکرو کہ کسی شخص کے لئے ایک سیدھی راہ تجویز کی گئی ہے جس مین ثابت قدم رہنے کے لئے توجہ خاص کی ضرورت ہے لیکن اگر وہ اسقدر توجہ نکرے تو ہزارون اشیاء مین سے کوئی شئے اوسکا دھیان بھٹکا کے اوسکو راہ سے برگشتہ کرسکتی ہے۔ ہم نہین کہہ سکتے کہ کجروی کی پہلی ہی آشکارا حرکت سے نظام باطنی کسقدر ابتر ہوجاوے اور اوسکی ترتیب مین برہمی آجاے اور اوس تناسب مین جس سے اوسنے ساخت پائی تھی اور جسپر اوسکے ترکیب کی درستی موقوف تھی تغیر واقع ہوجاے مگر کجروی کی تکرار عادات پیدا کریگی اور اس صورت سے نظام باطنی ابتر ہوجائیگا اور مخلوق جو راست نہاد پیدا کئے گئے تھے اپنی مستقل وضع مین بقدر اپنی کجرفتاری کی تکرار کے فاسد اور زبون ہوجائینگے۔ مگر برخلاف اسکے ممکن تھا کہ یہ مخلوق طریقہ برعکس اختیار کرنے سے یعنی مبدار نیکی کی جو اونکی فطرت کا ایک جزو تصور کیا گیا ہے پیروی مین ثابت قدم رہنے سے اور اس طرح برگشتگی کے اوس خطرۂ ناگزیر کا جو ضرورۃً خواہش نفس سے جو اونکی فطرت کا دوسرا جزو ہے پیدا ہوا مقابلہ کرنے سے اپنی ترقی کرسکتے تھے اور آپ کو نیکی کی ایک اعلی اور زیادہ تر

محفوظ حالت پر پہونچا سکتے تھے۔ کیونکہ کسی عرصہ تک اپنی اصلی حالت کو اس طرح پر
صحیح وسالم رکھنے سے اونکے خطرے کی تخفیف ہوجائیگی اس لئے کہ خواہشہاے
نفسانیہ اطاعت کی عادی ہوتے ہوتے بآسانی اور خواہ نخواہ مطیع ہونگی اور اون
مخلوق کی امنیت اس خطرہ کے مقابلہ مین جو روز بروز گھٹتا جاتا ہے ترقی پائیگی
کیونکہ ریاضت سے مبدا رنیکی قوی تر ہوجائیگا یہ دونون باتین عادات حسنہ کے
تصور مین داخل ہین۔ پس امور قبیحہ مین نفس پروری نہ صرف بذات خود معیوب ہے
بلکہ نظام باطنی اور خاصہ کو فاسد کرتی ہے۔ اور انقیاد نفس نہ صرف بذات خود مستحسن
ہے بلکہ نظام باطنی اور خاصہ کی اصلاح بھی کرتا ہے اور ممکن ہے کہ اسقدر اصلاح کو
پہونچا وے کہ گو خواہشہاے مخصوصہ کا مبدا رنیکی سے مطلقاً موافق ہونا ناممکن
تصور کیا جاوے اور بنا برآن تسلیم کیا جاوے کہ ایسے مخلوق جنکو اوپر فرض کیا ہے
ہمیشہ ناقص رہے آوینگے تاہم اونکے راہ راست سے منحرف ہونیکا خطرہ از حد
کم ہوجا سکتا ہے اور خطرۂ باقیماندہ کی نسبت (بشرطیکہ اوسکو خطرہ کہہ سکتے ہون
جسکے مقابلے مین ایسی کافی اور وافی حفاظت ہو) اونکی پوری پوری تقویت ہوسکتی
ہے۔ مگر تاہم ممکن ہے کہ اونکے یہ اعلیٰ تر درجہ کا کمال عادات حسنہ پر جو ایک تربیت
کی حالت مین حاصل ہوئین مشتمل رہے اور اونکی یہ کامل تر امنیت اونھین کی ذات
خاص پر موقوف رہی آوے۔ اس طرح سے ایسی مخلوق کے جنکو خدا نے بے عیب
پیدا کیا خطا مین پڑنیکا امکان صاف صاف متصور ہوسکتا ہے پس ممکن ہے کہ
علاوہ اوس مبدا رنیکی کے جو حق تعالیٰ نے اونکی ذات مین پیوستہ کیا ہے وے
عادات حسنہ کی حفاظت کے محتاج ہون۔ اوس شئے کو جسپر لوگ اونکے خطرے

یا عدم حفاظت کی بنا ہے اونکا نقص تصور کرنا چاہیئے جسکے لئے عادات حسنہ تلافی بالطبع ہین۔ اور چونکہ وے تربیت کے ذریعہ سے تہذیب اخلاق اور ترقی کی لیاقت بالطبع رکھتے ہین پس ممکن ہے کہ اِسی نظر سے اونکا کیفیات مخصوصہ مین پیدا کیا جانا مناسب اور ضروری ہو یعنی ایسی کیفیات ہین پیدا کئے گئے ہون جو نیکی مین ترقی کرنے کے واسطے اونکے لئے خاصۃً حالت تربیت ہونے کے لائق ہو ٭

مگر یہ بات اونکی نسبت کتنی زیادہ صادق آویگی جنہون نے اپنی طبیعت کو فاسد کر ڈالا اور اپنی اصلی راستی سے جاتے رہے اور اپنے نظام باطنی کے خلاف عمل کرتے کرتے جنکی خواہشہاے نفسانیہ حد سے تجاوز کر گئین مخلوق راست نہاد کو شاید ترقی کی احتیاج پڑے مگر مخلوق کو جنمین رذیلت آگئی ہے تجدید حال کی قطعی ضرورت ہے۔ تربیت اور تعلیم ہر درجے اور ہر قسم کی نرمی اور درشتی کی اونکے واسطے مفید ہے مگر اُنکے لئے قطعاً ضروری ہے۔ اور اُنکے واسطے نیز درشت تر اور درجۂ اعلی کی تربیت کی ضرورت ہوگی تاکہ عادات رذیلہ بتدریج محو ہو جائین اور اونکے انقیاد نفس کی اصلی طاقت جو نفس پروری سے ضرور ضعیف ہو گئی ہوگی بحال ہو جاوے کہ مبدا نیکی کی اصلاح ہو اور عادت کے مرتبے کو پہونچایا جاوے تاکہ وے خوشی اور امنیت کی اوس حالت کو جو نیکی سے حاصل ہوتی ہے پہونچین ٭

ہر شخص جو غور کریگا اوسپر صاف صاف ظاہر ہوگا کہ عالم موجود اس مدعا [له] کے واسطے اونکے لئے جو اپنی اصلاح اور ترقی پر مستعد ہون بالتخصوص حالت تربیت ہونے کے لائق ہے۔ کیونکہ طرح طرح کے اسباب تحریص کا ہمارے گرد و پیش ہونا۔ شر کی مغالطہ دہی کا تجربہ ہمکو حاصل ہونا۔ خود ہمارا بار ہا گمراہ کیا جانا۔ بدی جو دنیا مین از بس

[له] جیسا اوپر بیان ہوا کہ عادات رذیلہ بتدریج محو ہو جاوین اور اونکے انقیاد نفس کی اصلی طاقت جو نفس پروری سے ضعیف ہو گئی ہو گی بحال ہو جاوے تو وہ ۱۲ منہ

رواج پارہی ہے اور وہ بیحد ابتری جو اس بدی کا نتیجہ ہے ۔ خود اپنے تجربے سے
یا اورون کی حالت دیکھہ کے تکلیف اور رنج سے ہمارا آشنا کیا جانا ۔ انمین سے بعض
باتین اگرچہ دلون پر تاثیرات ناصواب پیدا کرین تاہم جب اونپر بخوبی غور کیا جاتا ہے
تو وے سب کی سب ہمکو اعتدال مستقل اور مزاج سلیم پر لانے کا میلان صریح رکھتی
ہین ایسا مزاج کہ لہو ولعب اور خود رائی بیقیدی کے بالعکس ہو اور اوس رجحان قوی
کے بالعکس ہو جو طبائع نا تربیت یافتہ مین میلان موجودہ پر چلنے کا پایا جاتا ہے
اوس تجربے مین جو ہمکو حالت موجودہ سے اپنی ضعیف البنیانی کا اور خواہشہاے
بیقید کی بیحد غیر اعتدالی کا حاصل ہوتا ہے اور نیز اوس قدرت کا جو ایک ذات نامتناہی
تکلیف اوٹھانے کی قابلیتوں مختلفہ کے وسیلے سے جو اوسنے ہمین دی ہین ہم پر
رکھتی ہے الغرض اوس قسم اور درجے کے تجربے مین جو حالت موجودہ سے
حاصل ہے کہ طبیعت عالم کا نظام ایسا ہے کہ مخلوقات کے اپنی معصومیت اور خوشی
برباد کرنیکا اور بدکار اور خوار ہو جانے کا نہ صرف امکان اور خطرہ ہے بلکہ امر مذکور
درحقیقت وقوع مین آتا ہے ایک میلان موجود ہے جس سے ہمکو اپنے نفس مین بدی کی استعداد
ہونیکا اور اس امر کا کہ ہم دکھی ہونے کی قابلیت رکھتے ہین ایک ادراک حاصل ہوتا
ہے اور چونکہ یہ ادراک عمل و تجربہ سے پیدا ہوا لہذا محض ادراک علمی سے ازبس مغائر
ہے ۔ اور کون جانتا ہے کہ اعلی اور نہایت مستقل و کامل حالت مین ہیئت مخلوقات
کی کسی قدر اسی قسم کے ادراکات سے جو اونمین کسی حالت آزمایش مین پیدا
اور عادۃً ذہن نشین ہوئے پیدا ہو ۔ اور اس عالم مین نیکی اور بدی کا لحاظ رکھکر
زندگانی بسر کرنے سے (اور اس طرح کا لحاظ رکھنا اس عالم مین اپنے واجبات

بجالانے کے لئے ناگزیر ہے) ممکن ہے کہ اس قسم کی تاثیرات ہمارے دلون پر نقش
لازوال پیدا کرین۔ مطالب مذکورہ بالا کا زیادہ تر مفصل بیان یہ ہے کہ امر ناجائز
کے اسباب تحریص۔ اور اپنے واجبات ادا کرنے کی مشکلات۔ اور بلا فکر اور تردد
کے ہمیشہ طریقۂ راست اختیار کرنے کی ناقابلیت۔ اور بوسائل ناجائز امور
نامرغوب الطبع سے بچنے اور اشیاے مرغوبہ کے حاصل کرنے کے موقعے جو ہمکو
حاصل ہین یا صرف ہمکو اونکے حاصل ہونیکا گمان ہی ہے جبکہ ہم بوسائل جائز مطلقاً
یا بآسانی اونکو حاصل نہین کرسکتے ہین۔ ان باتون سے یعنی بدی کی دام گستری
اور اغوا دہی کے باعث عالم موجود اونکے لئے جو اپنی صداقت قائم رکھا چاہتے
ہین بالخصوص حالت تربیت ہونے کے لائق ہے کیونکہ حفاظت نفس اور
استقلال اور اپنی خواہشہاے نفسانیہ کی مخالفت کرنا اپنی صداقت قائم رکھنے
کے لئے لابد ہوتی ہے۔ اور نیکی پر عمل کرنے مین ایسے تذکر خاصکی اور نیت اور
انقیاد نفس کی ریاضت ہماری طبیعت کی سرشت کے باعث نیکی کی عادت پیدا
کرنے کا میلان خاص رکھتی ہے اور یہ نیکی کی عادات نہ صرف عمل واقعی پر بلکہ نیز
مبدا ر نیکی کی ریاضت کے زیادہ تر جاری رہنے اور کثرت سے عمل مین آنے
یا نیکی کی زیادہ مستقل اور قوی تر کوشش پر جسکا ظہور فعل مین ہو دلالت کرتی
ہین۔ فرضکرو کہ کوئی شخص اپنے تئین ایک عرصے سے کسی خطا کے ارتکاب
کے خطرۂ خاص مین جانتا ہے تاہم اوسکا مصمم ارادہ ہے کہ اوسکا مرتکب نہو
اِس ارادے پر ثابت قدم رہنے کی نظر سے ہردم اوس امر کا یاد رکھنا اور نفس
کی نگہبانی کرنا بدرجۂ اعلیٰ اوس نیک کام کا ہردم عمل کرنا ہے اور یہ عمل شاید محض

سریع الزوال اور ضعیف ہوتا اگر اسباب تحریص بھی سریع الزوال اور ضعیف ہوتے
نیکی اور تقوی کے لئے نفس کشی کو لازم سمجھنا محض مہمل بات ہے مگر یہ کہنا کہ
نفس کشی تعلیم اور ترقی کے واسطے ضروری ہے بالکل حق تو نہین لیکن حق
کے قریب تر ہے۔ کیونکہ اگرچہ ممکن ہے کہ افعال جو دراصل نیک ہین اور جنکا
عمل مین لانا کچھہ دشوار نہین بلکہ ہمارے میلان خاص کے سراسر موافق ہین صرف
ان میلان خاص کے باعث عمل مین لائے جاوین اور بنا بر آن مبدا نیکی
کی کچھہ ریاضت نہو یعنی اس معنی کر کے مطلقاً افعال نیک نہون تاہم درصورت
بالعکس ممکن ہے کہ وہ افعال مبدا نیکی کی ریاضت ہون اور جبکہ یہ صورت ہے
تو نیکی کی عادت پیدا کرنے اور اوسکو مستحکم کرنیکا اونمین میلان موجود ہے۔ مگر
جبکہ مبدا نیکی کی ریاضت زیادہ تر جاری رہتی اور بار بار وقوع مین آتی ہے
اور زیادہ کثرت سے کیجاتی ہے اور اس امر کا ہونا ہر قسم اور ہر درجے کے
خطرہ اور تحریص اور مشکل کی حالتون مین ہونا ناگزیر ہے تو اس میلان کو اوسی
قدر زیادہ یا کم ترقی ہو جاتی ہے اور ایک زیادہ تر راسخ عادت اوسکا نتیجہ ہوتی ہے
امر مذکور کسی خاص حد تک لاریب صادق آتا ہے لیکن مین نہین
کہہ سکتا کہ کہانتک صادق آوے۔ اوس حد معین سے آگے نہ ہمارے
قوائے ادراکیہ ترقی پذیر ہین اور نہ قوت جسمانیہ اور دونون کا مشقت کی زیادتی
سے درماندہ ہو جانا ممکن۔ شاید طبیعت اخلاقیہ کے بارہ مین کوئی بات اس امر
کے مشابہ ہو جو چندان لحاظ کرنے کے لائق نہین ہے لیکن اوسکا ذکر صرف اس
نظر سے کیا گیا کہ ایسا نہو کہ اوسکو بجائے مستثنی سمجھنے کے (اور شاید وہ مستثنی

ہے) کسی کے خیال مین آوے کہ اوس سے تقریر مسطورہ بالا کا ابطال نکلتا ہے
حالانکہ یہ امر نہین ہے اور ممکن ہے کہ علاوہ اسکے اور بھی مستثنیات ہون۔ اس
قسم کے بیانات ہر حال مین اور حرف بحرف صادق آ نہین سکتے۔ یہی کافی ہے کہ
وہ بیشتر صادق آتے ہون۔ اور یہ صریحاً اس قدر صادق آتے ہین کہ اون سے
صاف صاف معلوم ہوتا ہے (اور مقصد بھی اون سے اسی قدر ہے) کہ عالم موجود نیکی
اور تقویٰ مین ترقی کرنے کے واسطے مخصوص حالت تربیت ہونے کے لائق ہے
باعتبار اوسی معنی کے کہ بعض علوم آدمیون کی توجہ یکسو کرنے سے طبیعت مین غور
کی عادات پیدا کرنے کے لائق ہین البتہ نہ اون آدمیون کی طبیعت مین جو دل نہ لگاوین
بلکہ اونکی جو متوجہ ہون ✦

فی الواقع اکثر آدمیون کے لئے حالت موجودہ نیکی کی مقام تربیت ہونے
سے اسقدر بعید ہے کہ خلاف اسکے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وے اوسکو بدی کی جائے
تربیت بناتے ہین۔ اور دنیا کی بدی انواع طریقون سے تحریص عظیم ہے جسکے باعث
دنیا نیکون کے لئے (جسقدر کہ وہ ہے) نیکی مین تربیت پانے کی ایک جگہہ ہوجاتی
ہے یہ دعویٰ نہین ہے کہ انسان کے ایسی حالت مین جیسی کہ حالت موجودہ ہے پیدا
کئے جانیکا کل مدعا اور کل ضرورت بیان کیجا سکتی ہے۔ جسقدر کہ خرابی عام مین دکھائی
دیتا ہے سو یہ ہے کہ بعض شخص جو اپنے نفس مین اصلاح کا اور حالت اصلی پر بحال
ہونیکا مادہ رکھتے ہین وہ نیکی اور دین کی آگہی پر جو اونھین دی گئی ہے خواہ وہ زیادہ
واضح ہو خواہ زیادہ مبہم غور اور عمل کرتے ہین اور کہ عالم موجود ایسے شخصون کے لئے
نہ صرف نیکی کی ریاضت ہے بلکہ ریاضت کے متعدد طریقون اور درجون کے اعتبار

سے ایسی ریاضت ہے جو نیکی کو مخصوص ترقی دینے کے لائق ہے حتیٰ کہ بعض
یا تو نہین اوس سے زیادہ بھی ترقی دینے کے لائق ہے کہ کامل نیکیون کی صحبت
مین یا ایسون کی صحبت مین جنکی نیکی مثل اون شخصون کی نیکی کے ناکامل ہے
ریاضت سے حاصل ہوسکتی ہو۔ مگر یہ بات کہ عالم موجود اخلاق کی تہذیب کی نظر
سے بہتون بلکہ اکثرون کے لئے واقعی حالت تربیت نہین ہوتا ہے یعنی وے
اوسمین ترقی نہین کرتے یا بہتر نہین ہوتے ہین کوئی شخص جو طبیعت عالم کی تشبیہ پہ
کچھہ بھی لحاظ کرتا ہو اس امر کے ثبوت مین کہ عالم موجود سے اخلاق کی تہذیب مقصود
نہ تھی ہرگز پیش نکریگا۔ کیونکہ بیشمار تخمہاے نباتی اور اجسام حیوانیہ مین سے جنمین
اس بات کا مادہ رکھا گیا ہے اور ایسی کیفیت مین پیدا کئے گئے ہین کہ پختگی اور کمال
طبیعی کی حد یا حالت معینہ تک پہونچین ہم لاکھون مین سے شاید ایک نہین
دیکھتے جو اس کمال کو پہونچتا ہے۔ اکثر اونمین سے قبل اوس درجے کو پہونچنے کے
گل جاتے ہین اور ظاہر مین مطلقاً ضائع ہوجاتے ہین تاہم کوئی شخص جو علل غائیہ کا
انکار نہین کرتا ہے اس بات کا انکار نکریگا کہ وے تخم اور اجسام جو اوس پختگی اور
کمال کی حد کو پہونچتے ہین اونسے وہ علت غائی حاصل ہوتی ہے جو طبیعت عالم نے
اونکے لئے دراصل مدنظر رکھی تھی اور اسی وجہ سے اس امر کا بھی انکار نکریگا کہ طبیعت
عالم نے اونکے لئے اس کمال کا حاصل کرنا مدنظر رکھا تھا۔ اگرچہ اس بات کو نفس مدعا
سے کچھہ تعلق نہین ہے لیکن مجھسے بے کہے رہا نہین جاتا کہ جیسا ان بیجون اور جسمون
کی اسقدر بربادی حیرت زا جو ہم نظام عالم مین دیکھتے ہین کہ اسباب خارجیہ کے ذریعہ
سے ہوتی ہے ہماری سمجھہ مین نہین آتی ویسا ہی اتنے بہت سے فاعل ذی اختیار کی

حال اور آیندہ کی بربادی خوفناک تر جو خود اونکے یعنی اونکی بدی کی وجہ سے ہوتی ہے سمجھہ مین نہین آتی +

تہذیب اخلاق کے کل تصور مسطورۂ بالا کی نسبت ایک دوسرے طرز پر بھی اعتراض ہوسکتا ہے کہ جسقدر نیک چلنی امید اور بیم سے پیدا ہوتی ہے اوسقدر وہ افزایش اور تقویت صرف اوس محبت کی ہے جو ہم اپنی ذات خاص سے رکھتے ہین۔ مگر حق تعالی[ل] کے احکام کا بجالانا اس لحاظ سے کہ اوسنے حکم دیا ہے فرمانبرداری مین داخل ہے گو امید یا بیم سے پیدا ہو۔ اور ایسی متواتر فرمانبرداری سے اوسکی عادات پیدا ہونگی اور صداقت اور عدالت اور محبت کا ہمیشہ لحاظ رکھنے سے ان فضائل مخصوصہ کی عادات جداگانہ پیدا ہوسکتی ہین اور انقیاد نفس اور نفس کشی کی عادات اوس سے یقینا پیدا ہونگی جب کبھی صداقت یا عدالت یا محبت کی نظر سے نفس کشی لازم آوے۔ اور اوس بڑی باریکی کی کوئی بنیاد نہین ہے جسکی بنا پر بعض[سه] لوگ دین کو جو امید اور بیم سے برآمد ہوتا ہے بیوقعت کرنے کی غرض سے اس معاملہ مین فرق نکالنے کا دعوی رکھتے ہین۔ کیونکہ صداقت اور عدالت اور

[ل] مصنف کی غرض یہ ہے کہ اگر محبت نفس پر باعتبار مبدا رفعل کے لحاظ کیا جاوے جسکو ہمارا فائدہ خاص مدنظر ہے تو وہ خواہ نخواہ حق تعالی کی مرضی کے موافق ہوگی کیونکہ اوسکی مرضی کی فرمانبرداری ہی ہمارا عین فائدہ ہے - ۱۲

[سه] یعنی بعض لوگ اس بات کو تسلیم نہین کرتے کہ عموما صداقت اور عدالت اور محبت پر لحاظ کرنے سے فضائل مخصوصہ کی عادات پیدا ہوسکتی ہین بلکہ یہ کہتے ہین کہ امور مذکورہ پر لحاظ کرنا اگر امید و بیم سے پیدا ہو تو فضائل مخصوصہ کی عادات پیدا ہونیکا ذریعہ ہے والا نہین مصنف اسکے جواب مین کہتا ہے کہ امور مذکورہ بذات خود مبدا رفعل اور فضائل مخصوصہ کی عادات کا ذریعہ ہین خواہ وہ امید اور بیم سے پیدا ہون یا نہون ۱۲

محبت اور حق تعالی کی حکومت کا لحاظ اور اپنے فائدے حقیقی کا لحاظ نہ صرف
تینون آپسمین متفق ہین بلکہ ہر ایک انمین سے بذات خود ایک حقیقی اور طبیعی اصول
یا محرک فعل ہے۔ اور وہ شخص جو انمین سے کسی کے عمل پر نیک زندگانی شروع
کرتا ہے اور اوسمین ثابت قدم رہتا ہے ازانجاکہ وہ کسی قدر تو پہلے ہی سے اوس
خاصہ کا ہے پس لامحالہ اور بھی زیادہ تر اوس خاصہ کا ہوتا جائیگا جو طبیعت عالم
کے نظام کے باین نظر کہ وہ نظام خیر و شر کی تمیز پر مبنی ہے مطابق ہے اور اوس
تعلق کے مطابق ہے جو حق تعالی اوس نظام کا حاکم ممیز نیک و بد ہونے کی
حیثیت مین ہمارے ساتھ رکھتا ہے لہذا وہ شخص اوس خوشی کے حاصل کرنے
سے محروم نہین رہ سکتا ہے جو بنظر ایسے نظام اور تعلق کے اوس خاصہ کے ساتھ
خواہ نخواہ ملحق سمجھی جاتی ہے *

یہ چند باتین مسطورۂ بالا جنکا ذکر نیکی کے مبدا فعل اور حق تعالی کے
احکام کی فرمانبرداری کی نسبت ہوا اطاعت بیچون وچرا یعنی اوسکی رضا پر راضی
ہونیکے مناسب حال ہین جو طریقۂ راست کا ایک دیگر حصہ لازمی اور پہلی بات
سے متعلق اور ہمارے ازبس اختیار مین ہے کہ اپنے تئین اوسکا عادی کرین شاید
یہ خیال ہو کہ بجز تکلیف کی حالت کے اور کسی حالت مین اس نیکی کی ضرورت نہین
پڑتی اور اوسکو خوشی کی کامل حالت سے کچھ علاقہ نہین ہو سکتا اور نہ کسی طرح سے
اوسکے لائق کرنے کے واسطے ضرور ہے مگر ہمارا یہ خیال کرنا تجربہ کا نتیجہ نہین ہے
جبکہ کوئی شئے جو مرغوب الطبع سمجھی جاتی ہے ملک ہماری سے نہین ہے تو خود
فارغ البالی سے خیالات بے اعتدالی اور بے قیدی کے پیدا ہوتے ہین ہماری

حالت خارجی مین جسقدر کوئی شئے باعث عدم قناعت ہوسکتی ہے قوت واہمہ اوسی قدر
باعث عدم قناعت ہے فی الواقع سچ ہے کہ درصورت نہونے رنج کے صبر کا موقع
نہوگا مگر ممکن ہے کہ ایسی طبیعت کی جسنے صبر کی تربیت پائی ہو ضرورت پڑے کیونکہ
اوس محبت پر جو ہم اپنی ذات سے رکھتے ہین اگر صرف بنظر مبدا رفعل ہونے کے لحاظ
کیا جاے جو ہمکو اپنے فائدہ حقیقی کی پیروی پر آمادہ کرتی ہے تو وہ ہر حال مین
حق تعالی کے احکام کی فرمانبرداری کے مبدار کے مطابق ہوگی بشرطیکہ ہمارا فائدہ
صحیح صحیح سمجھا گیا ہو کیونکہ یہ فرمانبرداری اور اپنے فائدہ حقیقی کی پیروی بالضرورت
ہر حال مین ایک ہی بات ہوگی تاہم جیسا نفس کی خواہشہاے مخصوصہ حق تعالی کی
مرضی کے مطلقاً اور ہمیشہ مطابق نہین ہوسکتی ہین ویسا ہی بمقتضاے طبیعت اوس
محبت کے جو ہم اپنی ذات خاص سے رکھتے ہین مطابق ہونے مین بھی کلام ہے
اگر اوس محبت پر صرف بنظر اپنے فائدے یا خوشی کی خواہش کے لحاظ کیا جاے
یعنی ایسے مطابق ہونے مین کلام ہے کہ نہ ایسے موقعون پر اور نہ اسقدر حرکت
مین آوے کہ نظام عالم یا تعیین آلہی کے موافق اوسکی خواہش کا پورا ہونا غیر ممکن ہو۔
پس اسوجہ سے ممکن ہے کہ جمیع مخلوقات کے لئے تسلیم کی عادات کی ضرورت ہو۔
عادات عبارت اونھین سے ہے جو ریاضت سے پیدا ہوتی ہین۔ مگر عموماً یہ بات
ظاہر ہے کہ اپنی نفس کی محبت اور نیز مخصوص خواہشہاے نفسانیہ جو انسانمین ہین مخصوص
کیفیات انفعالیہ ہونے کی نظر سے یعنی اس نظر سے کہ اونکا ظہور ہنوز فعل مین نہوا ہو طبیعت کو
درہم برہم کرتی ہین لہذا تربیت کی محتاج ہین۔ عمل نیک کرنے مین اور حق تعالی
کی مرضی بجالانے مین اون خواہشہاے مخصوصہ کا مارنا اونکے ضعیف کرنیکا میلان

رکھتا ہے اور نیز اس امر کا کہ نفس کو اوسقدر خوشی پر جو ہمارے واسطے مقرر کی گئی ہے راضی اور قانع ہونیکا عادی کرے یعنی اوس محبت کو جو ہم اپنی ذات سے رکھتے ہین اعتدال پر لاوے۔ مگر تسلیم کے واسطے تکلیف ایک تربیت مناسب ہے۔ کیونکہ اوس آزمایش مین جیسا چاہیے ویسا ہی عمل کرنے سے اور اوسپر اوس نظر سے جیسا کہ دین سکھاتا ہے کہ خدا کی طرف سے ہے لحاظ کرنے سے اور اس طرح قبول کرنے سے کہ اوسکی مقرر کی ہوئی ہے یا اوسکو اپنی دنیا مین اور اپنے تحت حکومت روا رکھتا اوس نے مناسب سمجھا ہے اس سے طبیعت متابعت کی عادی ہو جائیگی۔ اور ایسی متابعت سے اور اطاعت کے مبدا فعل سے ہم مین وہ مزاج اور خاصہ پیدا ہوتا ہے جو اوسکی شان کے لائق ہے اور بنظر محتاج مخلوق ہونیکے ہماری حیثیت کے بالکل مناسب حال ہے اور یہ نہین کہا جا سکتا ہے کہ ایسا کرنا طبیعت کو نفس قدرت کی متابعت کا عادی کرنا ہے کیونکہ نفس قدرت تو اتفاقیہ اور بے ثبات اور ناجائز ہو سکتی ہے بلکہ یہ تو اوسکے اختیار جائز کی نسبت جو بذاتہ سب سے بلند اور برتر ہے اپنے نفس مین تسلیم کا مزاج پیدا کرنا ہے*

الغرض اس دنیا مین حالت سن تمیز کے لئے ایسا خاصہ اور ایسے اوصاف ضروری ہین جو سرشت سے ہمکو ہرگز عطا نہین ہوتے ہین بلکہ اونکا حاصل کرنا زندگی کی ایک منزل سے دوسری منزل طے کرنے مین یعنی عالم طفولیت سے سن بلوغ تک پہونچنے مین بہت کچھہ ہمارے اوپر منحصر رکھا گیا ہے اور اس غرض سے ہمکو قوتین عطا کی گئی ہین اور شروع زندگانی مین ہمکو ایسی حالت مین رکھا ہے جو اس مدعا کے مناسب حال ہے۔ اور امر مذکور ہماری حالت سے اس عالم مین بایں نظر کہ یہ

عالم ایک دوسرے عالم کے واسطے تہذیب اخلاق کی جگہہ ہے تشبیہہ عام رکھتا ہے۔ پس اس امر کے قابل اعتبار ہونے کے خلاف کہ زندگانی موجودہ سے یہی مقصود ہے یہ اعتراض کرنا فضول ہے کہ ہم کل تکلیف اور خطرے سے جو ایسی تربیت کے لئے ناگزیر ہے نجات پا سکتے تھے اگر ہم یکبارگی اوس طرح کے مخلوق اور ایسی خصلت کے اشخاص پیدا کئے جاتے جو ہمارا انجام کار ہونا منظور تھا۔ کیونکہ ہم تجربے سے معلوم کرتے ہین کہ جو ہمارا انجام کار ہونا منظور ہے وہ ہمارے افعال پر موقوف رکھا گیا ہے اور یہ کہ طبیعت عالم کا قاعدہ عام یہ نہین ہے کہ خطرے یا تکلیف سے ہمکو بری کرے بلکہ یہ ہے کہ ہمکو اونکے برداشت کرنیکے لائق کرے اور اونکا برداشت کرنا ہمپر لازم رکھے۔ جو کچھہ کہ ہم نے خود حاصل کیا ہے یعنی تجربہ اور عادات وہ ہمارے نقصون کے لئے تلافی بالطبع اور خطرات کے لئے حفاظت ہین کیونکہ اپنے آپ کو اون لیاقتون کی تحصیل مین مشغول کرنا ظاہراً اقتضائے طبیعت سے اوسی قدر موافق ہے جسقدر اشیاے خارجی کی تحصیل مین جنکے ہم محتاج ہین آپ کو مشغول کرنا اوسکے موافق ہے اور خاصکر اپنے دنیوی فائدے کے لحاظ سے اپنے نفس مین بذریعہ توجہ اور ریاضت اور تربیت کے مبادی عملیہ کا پیدا کرنا اور ترقی دینا مخصوص شروع زندگانی مین بلکہ نیز کل دوران عمر مین مثل اور قواعد طبیعیہ کے طبیعت عالم کا صریحاً ایک قاعدہ کلیہ ہے۔ اور دونون امر ہماری پسند پر چھوڑے گئے ہین کہ یا تو ترقی کرکے اپنی حالت کی اصلاح کرین دیا در صورت عدم ترقی کے ناقص اور خوار رہین پس اس بات کا امکان کہ حالت آیندہ کی خوشی اور اوسکی لیاقتہاے لازمہ کی نسبت ہماری یہی صورت ہو

طبیعت عالم کی تشبیہہ سے کماحقہ اعتبار کے لائق ہے +

عالم موجود کے ایک حالت آزمایش ہونے سے ایک تیسری بات بھی ضمناً نکلتی معلوم ہوتی ہے یعنی یہ کہ وہ اعمال کے لئے ایک نمایشگاہ ہے جسمین لوگون کی وضع بنسبت عالم آیندہ کے (بلاشبہہ نہ اوس عالم الغیب پر بلکہ اوسکی کل مخلوقات یا اوسکے ایک حصہ پر) ظاہر ہوجاوے - اور ممکن ہے کہ یہ امر اور اعتبار کے لحاظ سے شاید ہمارے حالت آزمایش مین ہونیکا صرف ایک نتیجہ ہو - بہر حال یہ غیر ممکن نہین ہے کہ انسان کے دل کا حال ظاہر وعیان ہوجانا کہ اونکی وضع درحقیقت کیا ہے زندگانی آیندہ سے کسی ڈہنگ وطرحپر جس سے ہم آگاہ نہین ہین علاقہ رکھتا ہو بالخصوص کہ وہ ایک وسیلہ ہو (کیونکہ طبیعت عالم کا موجد ظاہرا کوئی کام بغیر وسائل کے نہین کرتا ہے) جس سے اونکے ساتھہ موافق اونکی وضع کے سلوک کیا جاوے اور بطور عبرت کے جمیع مخلوقات پر واضح ہو کہ اونسے اس طرحپر سلوک کیا گیا ہے - مگر اس امر کا کوئی بیان قیاسی کرنیکے عوض صرف اتنی بات پر اکتفا کرینگے کہ آدمیون کی وضع کا عیان ہوجانا عام سلسلہ اسباب عالم کے بڑے حصہ کے جاری رکھنے مین جو انسان سے متعلق اور فی الحال ہمارے دیکھنے مین آتا ہے مختلف طرحپر بہت مدد کرتا ہے صرف اسقدر اور کہا جائیگا کہ ان دونون معنی کے اعتبار سے اور نیز اوس معنی کے اعتبار سے جسکا بیان باب گذشتہ مین ہوا آزمایش کا ہونا اس بات سے نکلتا ہے کہ عالم کا انتظام خیر وشر کی تمیز پر مبنی ہے کیونکہ ایسے انتظام کے ماتحت آدمیون کے اطوار وکردار سے اونکی نیک یا بد خصلتون کا آشکارا ہوجانا اور اگر وہ نیک رویہ اختیار کرین تو ترقی پانا لابدی ہے +

باب ششم

مسئلہ جبر کے بیان مین باین نظر کہ اوسکا عمل پر کیا اثر ہوتا ہے

سراسر ابواب مسطورہ سے ظاہر ہے کہ انسان کی حالت باعتبار بود و باش صرف اس جہان کے اور متابعت اوس حکومت آلٰہیہ کے جسکا تجربہ ہم کرتے ہین ہماری اوس حالت سے جو عالم دیگر یا حکومت آیندہ کے لئے مدنظر رکھی گئی ہے اور جسکی تعلیم دین کرتا ہے ازبس مشابہ ہے۔ پس اگر کوئی شخص کہے (اور قائل تقدیر تو یہ ضرور ہی کہے گا) کہ پہلی بات سے مسئلہ جبر عام کی مطابقت ہوسکتی ہے تو یہ سوال بطریق تشبیہہ صاف صاف پیدا ہوتا ہے کہ آیا اوسکو دوسری بات یعنی بنفسہ نظام دین اور اوسکے ثبوت سے بھی جبر عام کے مطابق ہونیکا اقرار لازم آتا ہے یا نہین۔ ناظرین پر پوشیدہ نہ رہیگا کہ یہ سوال جو اس مقام پر درپیش ہے کہ آیا مسئلہ تقدیر کی دین سے مطابقت ہوسکتی ہے یا نہین مطلق نہین بلکہ اس بات پر مشروط ہے کہ درصورت مطابق ہونے مسئلہ تقدیر کے ساتھ نظام طبیعت عالم کے اوسکی دین سے بھی مطابقت ہوسکتی ہے یا نہین۔ اور اگر ہوسکتی ہے تو بالخصوص قائل تقدیر کو اپنے مذہب کے بموجب اس نتیجہ کے نکالنے کا کیا حیلہ ہوسکتا ہے کہ دین سی شئے کا وجود ہو ہی نہین سکتا۔ اور چونکہ ایسے قیاس بعید از عقل پر جیسا جبر عام ہے بحث کرنے سے اغلاق اور پیچیدگی کا لازم الوقوع ہونا بلا تامل عیان ہو جائیگا پس امید ہے کہ ناظرین اوسکی بحث سے معذور رکھنے مین تامل نفرماوینگے

لیکن چونکہ طبیعت عالم کے ایک موجد مدبر یا اس جہان کے ایک

حاکم طبیعی کا وجود شروع سے بمنزلہ ثابت کے مان لیا گیا ہے اور چونکہ اس ثبوت کے ردّ مین شاید یہ اعتراض مسئلہ جبر کی بنا پر خیال کیا جاوے کہ یہ جبر بذاتہ جمیع اشیا کی خلقت اور بقا کی علت ہے تو قبل غور کرنے اس بات کے کہ آیا ایک حاکم ممیز خیر و شر کا وجود یا ہمارے حالت دینیہ مین ہونیکا ثبوت اس اعتراض سے ردّ ہوتا ہے یا نہین اعتراض مذکور کا جواب شافی دینا یا یہ امر واضح کر دینا ضرور ہے کہ اگر تقدیر کو ہم اون باتون کے ساتھہ جو ہمارے تجربہ مین یقینی طور سے آتی ہین منطبق مان لین تو بھی طبیعت عالم کے موجد اور حاکم مُدبّر کے وجود کا ثبوت ردّ نہین ہوتا ہے۔

جس صورت مین کہ قائل تقدیر یہ کہتا ہے کہ کُل نظام طبیعت عالم اور افعال انسانی اور ہر شئے اور ہر شکل و کیفیت اوسکی بالجبر ہے اور کسی اور طرح پر اوسکا ہونا ممکن نہتا تو مقام غور ہے کہ اس جبر سے تامّل اور اختیار اور ترجیح اور مبادی مخصوصہ کے موافق اور بنظر غایات مخصوصہ کے عمل کرنا منتفی نہین ہوتا ہے کیونکہ یہ جمیع باتین تجربہ یقینی سے ثابت ہین جسکے سب مُقر ہین اور جسکا ہر شخص ہر لحہ درک کر سکتا ہے اور اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مجرد اور بنفسہ جبر سے نظام طبیعت عالم اور اشیا کے موجود ہونے اور اپنی موجودیت پر ثابت رہنے کی علت ہرگز پیدا نہین ہے بلکہ صرف وہ کیفیت حاصل ہوتی ہے جو اونکی خلقت اور موجودیت سے متعلق ہے یعنی یہ کہ اشیائے موجودہ کا خلاف ہیئت حاصلہ کے دوسری طرز پر موجود ہونا ممکن نہ تھا۔ یہ قول کہ ہر شئے طبیعت عالم کے موافق جبراً ہوئی ہے اس سوال کا جواب نہین ہے کہ آیا اس جہان کا وجود جیسا کہ ہے بوسیلہ صناعت کسی فاعل مدبّر کے ہوا یا نہین بلکہ محض دوسرے سوال کا جواب ہے کہ آیا اس جہان کا وجود جیسا کہ ہے اوس طریقے

اور وضع پر ہوا جسکو ہم جبر کہتے ہین یا اوس طریقے اور وضع پر جسکو اختیار کہتے ہین۔
علاوہ اسکے فرض کیجیے کہ ایک شخص جو تقدیر کا قائل ہے اور ایک جو محسوسات کے
تجربہ کے موافق عمل کرتا ہے اور آپ کو فاعل ذی اختیار جانتا ہے آپسمین بحث اور
اپنی اپنی آرا کی تائید کرتے ہون اور اتفاق سے ایک مکان کا نظیر اذکر ہو تو وے
اس امر پر متفق ہونگے کہ اوسکو کسی معمار نے بنایا ہے۔ اور اس معاملہ مین مخالفت راے
کی بوجہ اوس اختلاف کے جو درمیان اونکے نسبت جبر اور اختیار کے ہے پیدا نہوگی
بلکہ صرف اس بات مین کہ آیا معمار نے اوس مکان کو بالجبر بنایا ہے یا بالاختیار فرض
کیجیے کہ بعد ازان نظام طبیعت عالم پر گفتگو کیجاوے اور سرسری طور پر ایک اونمین سے
کہے کہ وہ بالجبر ہے اور دوسرا بالاختیار بتلاوے لیکن اگر یہ الفاظ اونکے بامعنی ہین
تو جیسا کہ ایک کی مراد بالضرور فاعل ذی اختیار سے ہوگی ویسا ہی دوسرے کو اس
امر کا لامحالہ اقرار کرنا پڑیگا کہ اوسکی مراد فاعل بالجبر سے ہے خواہ وہ ایک ہو یا زیادہ
کیونکہ صور ذہنیہ فاعل کسی شئے کے نہین ہو سکتے ہین۔ فی الواقع ہم حق تعالی کی
ذات کو واجب الوجود سمجھتے ہین جسکا ظہور بلا کسی فاعل کے ہوا کیونکہ ہم اپنے نفس
مین بے انتہائی یعنی بے پایانی اور ابدیت کی صورۃ ذہنیہ کو جسکا وجود ہم اپنے خیال
سے بھی دفع نہین کرسکتے ہین پاتے ہین تو بداہتہً معلوم ہوتا ہے کہ بالضرور اور
لامحالہ کوئی شئے غیر ہمارے خارج مین ہے جو اس صورۃ ذہنیہ کا مصداق اور اصل
ہے۔ اور از انجا کہ یہ صورت مثل اور صور کے ذی صورت پر دلالت کرتی ہے لہذا
یہ نتیجہ برآمد ہوا کہ ایک ایسی ذات ازلی اور غیر متناہی اور غیر محدود کا ہونا لابدی ہے
جسکے وجود مین ارادت کو دخل نہین اور اوس سے مبرا اور منزہ ہے۔ اور زبان مین

وسعت نہونے کے باعث بیان کا ایک طرز رواج پاگیا ہے کہ جبر حق تعالیٰ کے وجود کی اصل اور علت اور بیان ہے۔ مگر یہ نہین کہا گیا ہے اور نہ ہرگز یہ مراد ہوسکتی ہے کہ ہر شئے جیسی کہ ہے اس قسم کے جبر سے موجود ہے ایسا جبر کہ طبیعت عالم مین ارادت پر مقدم ہے۔ مین کہتا ہون کہ یہ مراد ہرگز نہوگی کہ ہر شئے اس قسم کے جبر سے موجود ہے اور اسکی چند وجوہ ہین بالخصوص اسوجہ سے کہ یہ امر مسلم ہے کہ انسان کے افعال ارادیہ سے نظام عالم مین بہت سے تغیرات واقع ہوتے ہین۔ اور اگر کسی کو اس امر کا انکار ہو تو مجکو اوس سے تقریر کرنیکا دعویٰ نہین ہے *

امور مذکورہ سے اولاً یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جب کوئی قائل تقدیر یہ دعویٰ کرتا ہے کہ ہر شئے جبر سے ہے تو اوسکے کلام سے لامحالہ یہ معنی پیدا ہوتے ہین کہ ہر شئے ایسے فاعل کے وسیلے سے ہے جو بالجبر فعل کرتا ہے۔ مین کہتا ہون کہ اگرچہ اوسکے کلام سے لامحالہ یہی معنی پیدا ہوسکتے ہین مگر مجکو یقین کامل ہے کہ حتی الامکان وہ اس معنی کو تسلیم نکریگا۔ اور ثانیاً یہ کہ جبر جسکے ذریعہ سے ایسے فاعل کا فعل کرنا قیاس کیا گیا ہے تدبیر اور ارادہ کو منتفی نہین کرتا۔ پس اگر طریقۂ تقدیر تسلیم کرلیا جاوے تو اوس سے دنیا کی ساخت کا بیان صرف اسقدر حاصل ہوگا جسقدر ایک مکان کی تعمیر کا حاصل ہوتا ہے اور بس۔ دنیا کی ساخت کے لئے جبر کے قیاس پر ایک فاعل بالجبر کے مان لینے کی اوسی قدر ضرورت پڑتی ہے جسقدر اختیار کے قیاس پر ایک فاعل بالاختیار کی ضرورت ہے۔ اور چونکہ نظام عالم مین ارادت اور علل غائیہ کے آثار پائے جاتے ہین لہذا اس فاعل کا ایک صانع مدبر یا ذی اختیار ہونا موافق طریقۂ جبر کے (در صورت اوسکے ممکن تصور کرنے کے) اوسی قدر واقعی ثابت

ہوتا ہے جسقدر موافق طریقۂ اختیار کے ثابت ہوتا ہے +

جب اس طرح معلوم ہوا کہ مسئلہ جبر اس امر کے ثبوت کی کہ طبیعت عالم کا ایک موجد مدبر اور دنیا کا ایک حاکم طبیعی ہے نفی نہین کرتا تو وہ سوال جو تشبیہہ مذکورۂ بالا سے نکلتا ہے اور مین سمجھتا ہون کہ اوسکا جواب شافی بھی اوسی سے حاصل ہو گا یہ ہے کہ آیا مسئلۂ جبر اس قیاس پر کہ وہ نفس امکان اور دنیا کے نظام اور اوس حکومت طبیعی کے جو جہان پر ہے اور جسکا تجربہ ہم کرتے ہین موافق ہے اس امر کے یقین کی کہ ہم حالت دین مین ہین کل وجوہ معقول کی نفی کرتا ہے یا اوس مسئلے کی دین سے اور اوسکے نظام اور اوسکے ثبوت سے مطابقت ہوسکتی ہے +

فرضکرو کہ کوئی قائل تقدیر کسی کو ایام طفولیت سے موافق اپنے اصول کے تعلیم دیوے اور وہ لڑکا اپنی عقل سے یہ نتیجہ نکالے کہ چونکہ مجکو علاوہ اوس روش کے کہ چلتا ہون دوسری روش اختیار کرنا ممکن نہین لہذا مین نفرین اور آفرین دونون سے بری ہون اور نہ جزا کا مستوجب ہون اور نہ سزا کا فرضکرو کہ اوس نے اس عقیدہ کے موافق نفرین اور آفرین کا ادراک دل سے مٹا دیا اور اوسنے اپنے مزاج اور وضع اور رویہ کو اوسکے موافق بنایا اور کاروبار دنیا شروع کرنے پر متوقع ہوا کہ ارباب فہم اوسکے عقیدہ کے مطابق اوس سے پیش آوینگے جس طرح قائل تقدیر بھی بموجب اپنے عقیدہ کے سمجھتا ہے کہ موجد عالم سے اوسکو کس سلوک کا متوقع ہونا چاہیئے اور دربارۂ حالت آیندہ کے اوس سے کیا سلوک ہوگا۔ اس مقام پر مجھسے بغیر استفسار کیے رہا نہین جاتا کہ کیا کوئی شخص جسکو عقل سے کچھ بھی بہرہ ہے کسی لڑکے کو ایسے نازک خیالات پر فکر کرنے دینا اور اونپر عمل کرنے دینا مناسب سمجھیگا

اور وہ شخص جسکو یہ وقوف نہین کہ ہم سب اس قسم کے نازک خیالات کی نسبت لڑکے ہین عقل سے بے نصیب ہے۔ بہرحال لڑکا بلاشبہہ نہایت خوش ہوگا کہ اوس نے خوف اور انفعال کے اون تعرضات سے رہائی پائی جنمین اوسکے ساتھی مقید اور گرفتار ہین اور اپنے علم کی فضیلت پر جو بلحاظ اوسکی عمر کے بہت زیادہ ہے ازبس نازان ہوگا۔ مگر جبکہ لڑکے نے اپنی دوران تعلیم مین یہ اصول اس طرح پر سمجھے اور اونپر عمل کیا تو خود بینی اور خود پسندی توان اصول کا ادنی نتیجہ قبیحہ ہوگا۔ اور دو باتین بہرحال لازم آوینگی یا تو یہ کہ اوسکی مزاحمت نکیجاوے اور اپنے ہمسایون کا اور نیز اپنا وبال جان ہو یہانتک کہ جان سے ہلاک ہووے یا ہر وقت تنبیہہ کیجاوے کہ نفرین اور آفرین کے ادراکات طبیعیہ کی جنکا جاتا رہنا ہم نے فرض کیا ہے تلافی ہو اور اوس امر کا خیال جسکو اوسنے اپنے دل سے اوٹھا دیا ہے اوسکے دل پر عملی طور پر نقش ہو کہ وہ ایسا لڑکا ہے جو اپنے نیک و بد کا ذمہ دار ہے اور بسبب ارتکاب منہیات کے سزا پاویگا پس یہ امر واقعی غیر ممکن ہے کہ وہ تنبیہہ اور تادیب جو دوران تعلیم مین اوسکی لامحالہ کیجائیگی اوسے قائل نکرے کہ اگرچہ وہ طریقہ جسمین اوسکو تلقین کی گئی باطل نہوتا ہم اوسنے اوس سے نتیجہ ناقص نکالا اور کسی طرح پر عمل اور زندگانی روزمرہ مین اوسکا استعمال بیجا کیا۔ اسی طرح چاہیے کہ وہ تجربے جو قائل تقدیر کو پروردگار کے اہتمام سے فی الحال حاصل ہوتے ہین اوسکو ازروے عقل قائل کرین کہ دینی معاملات مین اس طریقے کا استعمال بیجا ہے۔ لاکن اگر بفرض محال اوس لڑکے کا مزاج اوسی عقیدہ پر قائم رہا آوے اور اوسکی امید اوس سلوک کی نسبت جو دنیا مین اوس سے کیا جاویگا اوسی کے مطابق بنی رہے ایسا کہ وہ متوقع ہو کہ کوئی صاحب

عقل اوسکو کسی فعل کے لئے جو وہ کرے الزام یا سزا ندیگا کیونکہ اوسکے کرنے مین وہ مجبور تھا تو ظاہر ہے کہ موافق اس قیاس کے دنیا مین کاروبار شروع کرنے پر مشارکت انسانی ایسے شخص کی متحمل نہوگی اور اوس سلوک کے باعث جو اوس سے کیا جاویگا وہ جماعت مذکورہ کا متحمل نہوگا اور وہ لامحالہ کسی ایسے فعل کا بہت جلد مرتکب ہوگا جسکے باعث وہ عدالت ملکی کے ہاتھہ مین گرفتار ہو۔ اور انجام کار اوسکو یقین ہوجائیگا کہ اوسکے معلم دانشمند نے اوسپر کیسے کیسے احسان کئے ہین۔ یا فرض کیجئے کہ اس مسئلہ تقدیر پر کسی اور طرح سے عمل کیا جاوے تو واضح ہوگا کہ اوس طرح کا برتاؤ عملی بھی مثل صورت مذکور کے خلاف عقل اور باعتبار عمل کے اوسی قدر باطل ٹھہریگا۔ مثلاً اگر ایک شخص کی تقدیر مین اتنے دنون زندہ رہنا ہے تو وہ بغیر اپنی حفاظت کئے اوس زمانہ تک زندہ رہیگا یا یہ کہ اگر اوسکی تقدیر مین اوس وقت سے پیشتر مرنا ہے تو کسی طرح کی حفاظت اوسکو بچا نہین سکتی لہذا کل فکر و تردد اپنی جان کی حفاظت کی عبث ہے اور اس مغالطے کا متقدمین نے بھی مثالاً ذکر کیا ہے۔ مگر برعکس اسکے عملاً اسطرح کے مستبعدات عقلیہ اس قیاس پر تقریر کرنے سے کہ ہم ذی اختیار ہین برآمد نہین ہوتے بلکہ اس قسم کی تقریر روزمرہ کے معاملات دنیویہ کی نسبت تجربے سے صحیح ٹھہرتی ہے۔ لہذا اگرچہ تسلیم کیا جاوے کہ یہ مسئلہ جبر ازروے قیاس کے صحیح ہے تاہم بلحاظ عمل کے جہان تک ہمارا تجربہ کام دیسکتا ہے یعنی ہماری کل حیات موجودہ کی نسبت وہ بمنزلہ باطل کے ہے۔ کیونکہ جہان موجودہ کا نظام اور وہ حالت جسمین ہم واقعی پیدا کئے گئے ہین ایسی ہے کہ گویا ہم بالاختیار ہین اور چونکہ عمل کے کل مدارج اپنے ہر درجے مین یعنی پس و پیش غور و تعمق ایکطرف کو

رجحان ہونا رائے کا قرار پانا اور انجام کار اوسپر عمل کیا جانا ایسے ہین کہ گویا ہم
بالاختیار ہین لہذا یہ نتیجہ بصحت نکالا جا سکتا ہے کہ شاید ایسا ہی ہے۔مگر وہ بات
جسپر اس جگہہ اصرار کیا جاتا ہے یہ ہے کہ پیشتر اسکے کہ لحاظ کیا جاوے کہ آیا ہم
صاحب اختیار ہین یا نہین ہم دیکھتے ہین کہ اس جہان کی حکومت طبیعیہ موجودہ
مین ہم سے اس طرحپر سلوک اور برتاؤ کیا جاتا ہے کہ گویا ہم صاحب اختیار ہین یہ
مسئلۂ جبر کیسا ہی حق کیون نہ تسلیم کیا جاوے تاہم سلسلۂ اسباب عالم اور ہماری
حالت درحقیقت ایسی ہے کہ جب کبھی ہم اپنی زندگانی کے معاملات مین اوسکا
استعمال کرتے ہین تو یہ استعمال ہمکو ہمیشہ گمراہ کرتا ہے اور بلحاظ فائدۂ عالم
موجود کے ممکن نہین کہ ہمکو کسی ہولناک طرز پر گمراہ نکرے۔پس کیونکر آدمی
اپنے آپ کو اس قدر محفوظ سمجھہ سکتے ہین کہ اوسی مسئلے کا ویسا ہی استعمال
فائدہ آیندہ کی نسبت بھی جو عام تر اور بزرگ تر ہے کسی طریقہ سے جو
اسکے متشابہ ہو اونھین گمراہ نکریگا۔کیونکہ دین ایک امر عملی ہے اور تشبیہہ
طبیعت عالم سے ظاہر ہے کہ اگر مسئلۂ جبر سچ بھی ہو تو امور عملیہ مین اوسکے
استعمال کرنے کے واسطے ہم قوی نہین رکھتے ہین۔اور جب کبھی معاملۂ
دین مین ہم اوسکا استعمال کرتے ہین اور اوس سے یہ نتیجہ نکالتے ہین
کہ ہم دین کے فرائض سے آزاد ہین تو ظاہر ہے کہ اس نتیجہ کا کچھہ اعتبار
نہین ہو سکتا۔اگرچہ ظاہر صورت کیسی ہی کیون نہو تاہم ایسا خیال کرنے کی
وجہ معقول باقی رہے گی کہ ہم اپنے آپ کو کسی ایسی طرحپر دہوکا دیتے
ہین جس طرح لوگ خیال کرتے ہین کہ وے لاانتہائی کے تصور سے

نتایج متناقضہ[۱] نکال سکتے ہین *
ناظرین جو صاحب غور ہین ملاحظہ فرماوینگے کہ ان جمیع باتون سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر اختیار کے قیاس پر حجت دین کی قطعی ہے تو جبر کے قیاس پر بھی ویسی ہی قایم رہتی ہے کیونکہ مسئلہ جبر کا امور عملیہ مین استعمال نہین ہوسکتا ہے یعنی اونکے باب مین وہ بمنزلہ باطل کے ہے اور اس[۲] سے عقل پر کوئی حرف نہین ہوتا ہے مگر صرف اوسپر جو عقل کے خلاف ہے کیونکہ بمقابلہ اصول عملیہ کے جو ہماری خلقت کے موجد نے ہمکو عمل کرنے کو عطا کئے ہین عقل پر چلنے کا دعوی کرنا اور ایسے معاملات مین جنکی نسبت خود ہماری کوتاہ نظری اور نیز ہمارے تجربے سے ظاہر ہے کہ ہم عقل پر اعتبار نہین کرسکتے (اور معاملہ جبر ضرور اس قبیل سے ہے) عقل کے استعمال کا دعوی کرنا خیال باطل اور خود پسندی اور بیعقلی مین داخل ہے *
بیان مسطورۂ بالا ہی پر حصر نہین ہے کیونکہ ہم اپنے نفس مین ارادہ پاتے

---

[۱] یاد رکھنا چاہیے کہ جس بات کا ثابت کرنا مقصود ہے وہ یہ نہین ہے کہ ہم فاعل بالاختیار ہین بلکہ یہ کہ ہم سے اوس طرح پر سلوک کیا جاتا ہے گو ہم بالاختیار ہون یا نہون اور اگرچہ یہ نتیجہ کہ ہم فاعل بالاختیار ہین قواعد منطق کی رو سے ساتھ صحت کے نکلتا ہو تاہم قابل اعتبار کے نہین ہے کیونکہ ایسے معاملات مین جو ہماری قوت ادراکیہ سے باہر ہین ممکن ہے کہ اونکے مقدمات صحیح ہون تاہم اون سے غلط نتیجہ اخذ کیا جاوے جیسا لاانتہائی کے تصور سے نتایج متناقضہ نکل سکتے ہین مثلاً بعض کا قول ہے کہ ایک تصور خاص ہے جس پر لفظ لاانتہائی کا صادق آتا ہے اور برعکس اسکے بعض کا دعوی ہے کہ یہ لفظ محض نام ہی نام ہے اور اپنا مصداق نہین رکھتا۔

[۲] یعنی امور عملیہ مین جبر کو باطل سمجھنا *

ہین اوراس بات کا علم رکھتے ہین کہ ہمارا کوئی خاصہ ہے۔ اگر اس امر کی جو ہم مین ہے تقدیر سے مطابقت ہوسکتی ہے تو طبیعت عالم کے موجد کی نسبت بھی تقدیر سے اوسکی مطابقت ہوسکتی ہے۔ علاوہ اسکے حکومت طبیعیہ اور علل غائیہ کسی خاصہ اور نیز ارادہ کے وجود پر جو حاکم اور صانع مین ہین دلالت کرتی ہین یعنی اوس ارادہ پر دلالت کرتی ہین جو وہ اون مخلوقات کی نسبت جنپر وہ حکومت کرتا ہے رکھتا ہے۔ پس جبکہ طبیعت عالم کا موجد باوجود جبر کے بالیقین کوئی خاصہ رکھتا ہے تو ظاہر ہے کہ اوسکی رحمت اور صداقت اور عدالت کے خاصہ مخصوصہ سے جو اوسکی ذات مین پایا جاتا ہے (اور انھین صفات پر دین کی بنا ہے) جبر کی ایسی مطابقت ہوسکتی ہے جیسے اور کسی خاصہ سے ہوسکتی ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہین کہ یہ جبر جیسا آدمیون کے رحیم اور وفادار اور منصف ہونیکا مانع نہین ہے ویسا ہی بیرحم اور بیوفا اور نامنصف (یعنی نامنصف اوس معنی کرکے جسکو ہم نامنصف کہتے ہین) ہونیکا بھی مانع نہین ہے۔ کیونکہ یہ واقعی کہا گیا ہے کہ وہ جو اختیار کے قیاس پر سزا واجب ہے جبر کے قیاس پر ظاہراً ناواجب ہو جاتی ہے کیونکہ یہ تو اوس فعل کی سزا دینا ہوا جس سے آدمیون کو چارہ نہ تھا گویا جبر جس سے مثلاً یہ خیال ہے کہ مردم کشی کی بے انصافی اوٹھہ جاتی ہے تو اوس سے اوسکی سزا کی بے انصافی کیا اوٹھہ نجائیگی۔ بہرحال اگرچہ یہ اعتراض بذات خود مفید مدعا نہین ہے تاہم اس مطلب کے لحاظ کے لئے نہایت مفید ہے کہ انصاف اور بے انصافی کے خیالات اوسوقت مین بھی جب ہم اونکے مندفع سمجھنے کے درپے ہین کیونکر قائم رہتے ہین اور کیونکر ہمارے دل پر اوس وقت مین بھی جب ہم اونکی ازالہ کی فکر مین ہین خواہی نخواہی موثر ہوتے ہین کیونکہ شاید کوئی شخص بھی ایسا دنیا مین

نہین ہے جو اعتراض مذکور کو بادی النظر مین پیش نکر سکے ٭

اعتراض۔ اگرچہ بخوبی واضح ہے کہ اگر جبر عام کی کسی شئے سے مطابقت ہو سکتی ہے تو طبیعت عالم کے موجد کے اوس خاصہ سے جسپر دین کی بنا ہے مطابقت ہو سکتی ہے تاہم اسی بات سے طبیعت عالم کے موجد کے اوس خاصہ کے ہونیکا ثبوت کیا قطع نہین ہوتا اور کیا اسکے قطع ہونے سے دین کا ثبوت باطل نہین ہوتا ہے۔ جواب ہرگز نہین۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہین کہ راحت اور رنج باعتبار کسی ایسے معنی کے کہ ہمارے چال وچلن کے نتائج ہون ہمارے مقدر نہین ہین بلکہ باعتبار اس معنی کے کہ وے ہمارے چال وچلن کے نتائج ہین۔ ہم دیکھتے ہین کہ حق تعالیٰ ہماری نسبت اوسی قسم کی حکومت مرعی رکھتا ہے جیسی باپ اپنے لڑکون اور حاکم ملکی اپنی رعایا کی نسبت مرعی رکھتے ہین۔ پس محض جبر و اختیار کی بحث کا چاہے جو کچھ تصفیہ ہو یہ بات تو ہمکو صاف صاف معلوم ہوتی ہے کہ ایسی ذات جسکو اپنی مخلوق اور رعایا کے ساتھ کسی طرح کا تقابل اور نفع وضرر کا تعلق نہین ہو سکتا اس حکومت اور اختیار کے برتنے مین صداقت اور عدالت کے میزان اور قاعدہ طبیعی کو بالضرور عمل مین لاتی ہوگی ٭

مگر چونکہ مسئلہ اختیار اگرچہ ہم اوسکی حقیقت کا تجربہ کرتے ہین ممکن ہے کہ مشکلات سے جو از بس باریک و دقیق خیالات کی طرف پہونچتے ہین پیچیدہ ہو اور چونکہ مسئلہ جبر ہی کی بنا پر بیدینی قائم معلوم ہوتی ہے لہذا دین کے اون واجبات کا ثبوت خاص پیش کرنا جنکی نسبت بصراحت ثابت ہو سکتا ہے کہ وے اس مسئلے سے باطل نہین ہوتے شاید مفید ٭

اگرچہ جبر بذاتہ ممکن سمجھا جاوے اور یہ کہ نظام عالم سے اوسکی مطابقت ہو سکتی ہے تو اوس ثبوت مین جو طبیعت عالم کے موجد مدبر کا علل غائیہ سے حاصل ہے اس مسئلہ جبر سے خلل واقع نہین ہوتا۔ اور یہ کہ وہ جہان پر طریقہ جزا و سزا کے وسیلے سے حکومت کرتا ہے اور نیز یہ کہ اوسنے ہمین نیکی اور بدی مین تمیز کرنیوالی قوت عطا کی ہے جسکے وسیلے سے ہم افعال مین تمیز کر سکتے ہین اور بعض کو حسن اور واجب الجزا سمجھکر پسند اور بعض کو قبیح اور واجب العقوبتہ جانکر ناپسند کرتے ہین ایک امر واقعی ہے جو جبر یا کسی اور قیاس سے متعلق نہین۔ اب قابل غور ہے کہ یہ قوت ممیزہ دراصل ایک مخصوص طرح کے دستور العمل پر دلالت کرتی ہے کیونکہ اوسکو حکومت اور ہدایت لازم ہے حکومت باعتبار ایسے معنی کے جسکی نافرمانی بغیر خود ملزم ٹھہرنے کے ہم نہین کر سکتے ہین اور اوس قوت ممیزہ کی ہدایتون کا ہمارے واسطے علاوہ دستور العمل بالطبع ہونے کے احکام آلہی بھی ہونا جو واجب التعمیل ہین اس طرح ثابت ہو سکتا ہے کہ ایسی مخلوقات کو کسی قاعدہ یا ہدایت العمل کا علم ہونا جو یہ سمجھنے کی لیاقت رکھتی ہے کہ وہ اونکے خالق نے اونکے لئے مقرر کیا ہے نہ صرف فرضیت کا بلکہ درصورت تعمیل کے امن کا اور درصورت انحراف کے خطرے کا ادراک فی الفور پیدا کرتا ہے طبیعت عالم کے موجد کی ہدایت کو ایسی مخلوقات کے لئے جو یہ سمجھنے کی لیاقت رکھتی ہے کہ اوسکی طرف سے ہے ظاہرا اوسکی طرف سے حکم سمجھنا چاہیئے اور جو حکم اوسکی طرف سے ہے اوسمین درصورت فرمانبرداری کے وعدہ اور درصورت نافرمانی کے وعید بہرحال اشارۃً شامل ہے۔ مگر اس صورت مین واجب الجزا یا واجب العقوبتہ کا علم یا ادراک

جو خیر و شر کی تمیز مین داخل ہے اس حکم کو واضح کرتا ہے کہ گویا اوسکا اظہار صاف صاف کر دیا گیا ہو کیونکہ جس صورت مین کہ اوسکا طریقہ حکومت اس طرح پر ہے کہ اعمال کی سزا و جزا دیجاوے پس اوسکا بعض افعال سے واجب الجزا اور بعض سے واجب العقوبتہ ہونیکا ادراک لازمی طور سے متعلق کرنا فی الواقع بمنزلہ اعلان کے ہے کہ کس پر اوسکی سزا عائد ہوگی اور کس کو اوسکا اجر عطا ہوگا کیونکہ اوس نے ہمکو یہ تمیز اور ادراک ضرور بطور پیش خبری کے کہ آیندہ کیا ہونیوالا ہے اور انجام کار ہمین اس دنیا مین کس بات کا متوقع ہونا چاہیے عطا کیا ہوگا پس ایسا خیال کرنے کی نہایت صاف دلیل موجود ہے کہ حق تعالیٰ کی حکومت بنظر حالت مجموعی اوس طبیعت کے جو اوسنے ہمین عطا کی ہے موافق پائی جائیگی اور کہ انجام کار اور بر وقت ظہور نتایج کے راحت اور رنج درحقیقت اور واقعی علحدہ علحدہ نیکی اور بدی کے نتیجے ہونگے اسلیے کہ اوسنے فی الحال ایسی خصوصیت کے ساتھ اونکے تصورات ہمارے دلونمین مرتبط کیئے ہین اور اس سے عبادت دینیہ کا واجبات سے ہونا با آسانی بر آمد ہو سکتا ہے گو اوسپر صرف اس ہی نظر سے لحاظ کیا جاوے کہ وہ ہمارے دلون مین حق تعالیٰ کی حکومت ممیزہ کے خیال قائم رکھنے کا اور اوسکی فرمانبرداری بجا لانے کا وسیلہ ہے حالانکہ یہ اوس فرض عظیم پر از بس ناقص طور پر لحاظ کرنا ہے۔

مین اب یہ کہتا ہون کہ کوئی اعتراض جو جبر سے بر آمد ہو دین کے اس ثبوت اجمالی پر عائد نہین ہو سکتا یعنی اوس مدعا پر جس سے بحث ہے کہ ہم اوس طرح کی جیسا بیان ہوا قوت ممیزہ اور تمیز رکھتے ہین عائد نہین ہو سکتا ہے کیونکہ یہ تو صرف امر واقعی اور تجربے کی بات ہے کہ بنی انسان نے ایسی سرشت پائی ہے۔

اور نہ کوئی اعتراض نتیجے کی نسبت عائد ہوسکتا ہے اس لئے کہ وہ بلا واسطہ اور سراسر اس امر واقعی سے برآمد ہے۔ کیونکہ یہ نتیجہ کہ حق تعالی انجام کار راستبازون کو جزا اور شریرون کو سزا دیگا اسوجہ سے نہین نکالا گیا ہے کہ حق تعالی کا جزا اور سزا دینا ہمین مناسب معلوم ہوتا ہے بلکہ اسوجہ سے کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اوس نے فرمایا ہے کہ وہ جزا و سزا دیگا۔ اور یہ اوسنے ہم سے اوس وعدہ وعید مین جو فرمان کے تصور سے جیسا ہم کہہ چکے ہین نکلتا ہے یقیناً فرمایا ہے اور اعمال کے واجب الجزا اور واجب العقوبۃ ہونیکا ادراک جو اوسنے ہمین عطا کیا ہے اس بات کو زیادہ صراحت بخشتا ہے اور اس دلیل کی جو امر واقعی پر مبنی ہے تائید بلکہ کسی قدر تصدیق بھی دیگر امور واقعی کے ذریعے سے ہوتی ہے یعنی نیکی اور بدی کے میلان طبیعی سے اور نیز اس بات سے کہ حق تعالی اپنی پروردگاری کے سلسلہ طبیعیہ مین افعال قبیحہ کی بنظر اسکے کہ وے معاشرت انسانی کے لئے مضر ہین اور نیز افعال کے بنفسہ قبیح ہونے کی نظر سے حقیقۃً سزا دیتا ہے چنانچہ دین کا ثبوت اجمالی اس قیاس بادی النظر کے موافق بھی جسپر ہم تقریر کر رہے ہین ایسا قطعی ہے کہ اوسکا رد نہین ہوسکتا۔

اس بات پر بھی غور کرنا ضرور ہے کہ علاوہ امر مسطور کے دین فطری کے حق مین ایک شہادت حالات خارجیہ سے حاصل ہوتی ہے جسمین مسئلہ جبر سے اگر وہ صحیح بھی ہو خلل واقع نہین ہوتا۔ فرض کرو کہ کوئی شخص بیانات اور دلائل مسطورہ بالا سے یا کسی اور دلیل سے دین کی حقیت کا قائل ہو کہ ایک خدا ہے جس نے جہان کو پیدا کیا ہے جو انسان کا حاکم ممیز خیر و شر اور داور اعظم ہے اور بنظر حیثیت مجموعی ہر شخص سے مطابق اوسکے اعمال کے پیش آویگا۔ مین کہتا ہون کہ فرض کرو

کہ کوئی شخص ازراہ عقل کے اس امر کا قائل ہو لیکن انسان کی زمانہ حال یا سلف کی حالت سے مطلقاً ناواقف ہو تو ایسا شخص خواہ نخواہ اس امر کی تحقیق کے درپے ہوگا کہ اس مجموعۂ مسائل کی نسبت کیا روایت ہے اور کس زمانے مین اور کس طرحپر شروع مین اوسکا ظہور دنیا مین ہوا اور آیا اوسپر اکثر لوگ جہان کے ایمان لاتے تھے یا نہین۔ اور اگر بوقت تحقیق اوسے یہ دریافت ہو کہ سب سے پہلے کسی خاص شخص نے زمانۂ اخیر مین اوسکو نتیجۂ عقل تجویز کیا تھا اور پیشتر انسان اوس سے مطلقاً ناواقف تھے اس صورت مین اگرچہ اوسکا ثبوت جو عقل سے حاصل ہوا قائم رہیگا تاہم اوسکے انکشاف کے بیان سے اوسکی حقیت کی کوئی مزید صداقت نہو گی لیکن اگر صورت مذکورہ کے خلاف اوسے ایسے امور دریافت ہووین جن سے اوسکے نزدیک اوسکی حقیت کی کمال تصدیق خواہی نخواہی ہوتی ہو جیسے اولاً یہ کہ کسی قدر یہ عقائد کم یا زیادہ الحاقات اور تبدیلات کے ساتھ ہر زمانے اور ملک مین جسکی نسبت اس معاملے مین ہمین خبر تحقیقی پہونچی ہے قبول کئے گئے ہین۔ اور ثانیاً یہ کہ یہ بات ازروے تواریخ کے جہانتک کہ ہم زمانۂ گذشتہ کا حال دریافت کر سکتے ہین یقینی ہے کہ یہ مجموعۂ عقائد کہ ایک خدا ہے جو اس جہان کا خالق اور حاکم ممیز خیر و شر ہے اور یہ کہ انسان حالت دینیہ مین ہین زمانۂ ابتدائی مین قبول کیا گیا تھا۔ اور ثالثاً یہ کہ جیسا تواریخ مین اس بات کا کنایہ اور اشارہ تک نہین ہے کہ یہ عقائد اول عقل سے حاصل ہوئے ویساہی تواریخ یا روایت قدیمہ کی شہادت سے ظاہر ہے کہ اول وہ الہام سے سکھایا گیا تھا تو یہ باتین لامحالہ نہایت معتبر و صحیح سمجھی جائنگی پہلی بات یعنی اتفاق عام سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ عقائد انسان کی عقل عام کے

مطابق ہین۔ دوسری بات یعنی یہ کہ جہان کے زمانۂ ابتدائی مین لوگ دین کے معتقد تھے اور بالخصوص یہ کہ معلوم نہین ہوتا کہ اوسمین وہم یا بطلان کی باتین شامل تھین لامحالہ اوسکی حقیت کو زیادہ مستحکم کرتی ہے۔ کیونکہ امر مذکور ان دونون مین سے ایک بات کا ثبوت ہے یا تو دین اس دنیا مین الہام کے ذریعہ سے آیا و یا طبیعی اور عیان ہے اور دل کو اپنے یقین پر مجبور کرتا ہے۔ پہلی بات پر عالمون کا اتفاق ہے۔ اور جو شخص غور کریگا کہ طبائع ناشائستہ اور ناتربیت یافتہ فکر اور غور کرنے کے کسقدر ناقابل ہین وہ شاید صرف اسی وجہ سے اس رائے کو حق سمجھنے پر اوسپر مائل ہوگا۔ اور چونکہ اس رسالے کے حصہ دوم مین واضح کیا گیا ہے کہ دنیا کی شروع مین الہام الٰہی کے خلاف کوئی ایسا مخصوص ظن نہین ہے جیسا کہ تنزیل مابعد کی نسبت سمجھا گیا ہے پس میرے خیال مین ایسا آتا ہے کہ متشکک ابتدا کی تنزیل کے دعاوی کی نسبت کوئی ایسا بیان جو خود اوسکو اس بیان کی نسبت کہ کوئی تنزیل اصلی تھی جس سے وے منقول ہین غالب تر معلوم ہوتا ہو پیش نہین کرسکتا ہے۔ اور تیسری بات کو جسکا ذکر اوپر ہوا کہ تواریخ یا روایت کی جو مثل تواریخ کے قدیم ہے شہادت بیّنہ موجود ہے کہ مسائل دینیہ انسان کو الہام کے وسیلے سے سکھائے گئے تھے اور نکے اس طرح پر سکھلائے جانیکا کسی قدر ثبوت واقعی تسلیم کرنا چاہیے۔ کسی واقعہ کی نسبت جسکے خلاف کوئی ظن نہو نہایت قدیم روایت بطور ثبوت مضاعف کے کیون نہ قبول کیجاوے۔ اور اس ثبوت کا یہان اس نظر سے ذکر کیا گیا کہ قبل اسکے کہ کسی کتاب کی سند پر جسمین دین مندرج سمجھا جاتا ہے لحاظ کیا جاوے۔ اور نیز قبل اس لحاظ کے کہ آیا خود وہ تنزیل خالص یا افسانہ آمیز

ہم تک دست بدست پہونچی اور بیان کی گئی ہے وہ ثبوت اس بات کے واضح کرنے مین کہ اس جہان مین دین الہام کے وسیلے سے آیا گو نہ وقعت رکھتا ہے پس دین کی ابتدا کا بیان تواریخی جو ہمارے پاس موجود ہے بلحاظ جمیع کیفیات کے اوسکی حقیت کو واقعی قائم کرتا ہے اور مسئلہ جبر سے اوسمین کوئی خلل عائد نہین ہوتا۔ اور دین فطری کی بھی شہادت جو حالات خارجیہ سے حاصل ہوئی ہرگز ضعیف نہین ہے *

مگر باوجود سب دلائل کے جو نیکی اور دین کے ثبوت مین پیش کیے جاتے ہین اور جو محض اجمالی ہین بخوبی غور کرنا اور یاد رکھنا چاہیئے کہ جیسے عقل نظری مین بے توجہی اور تعصب اور مغالطے کا امکان ہے ویسے ہی ہماری عقل عملی مین بھی نقص اور ردارت کا آجانا اور اوسکی ہدایتون پر بنظر انصاف التفات نہونا ممکن ہے فی الواقع امر مذکور سے ہمارے قوائے نظریہ وعملیہ کے وجود کی اصلیت کے خلاف ہرگز کچھہ ثابت نہین ہوتا ہے یعنی اس بات کے خلاف کہ طبیعت عالم نے اون سے یہ بات مدنظر رکھی ہے کہ ہمکو اشیا کے علم سے ماہر کرین اور ہمین بتادین کہ کیسی روش اختیار کرنی چاہیئے اور اپنے رویہ کے باعث کس بات کا ہمکو متوقع ہونا چاہیئے۔ تاہم تعصب اور ردارت کے معرض خطر مین ہمارا اسقدر ہونا کہ جسقدر ہم ہین ہمارے واسطے ایک نہایت سنجیدہ نصیحت ہے کہ اوس امر کی نسبت یعنی نیکی اور دین کی نسبت مستقل طور سے راے قائم کرنے مین جو ایک امر اہم ہے ہوشیار رہین اور بالخصوص رسم اور رواج اور خفیف معاملون مین پاس عزت کو یا بالفعل کی آسایش کے خیالات اور فائدے اور انسان کے آرام ہی کو دستور العمل اخلاقی نہ سمجھہ لین *

بیان مذکورہ بالا پر جو بذاتہ دین اور اوسکی تواریخ سے حاصل ہوتا ہے اگر

بحیثیت مجموعی نظر کیجاوے تو اوس سے دین کا ایسا ایک ثبوت عملی حاصل ہوتا ہے
جو باطل نہین ہو سکتا اور اگر اس معاملہ کی عظمت نامتناہی پر لحاظ کیا جاوے تو مین یہ
سمجھتا ہون کہ ایسا ثبوت عقلاً اون آدمیون کے افعال پر جو فکر اور تامل سے عمل کرتے
ہین مؤثر ہونے کے واسطے کافی متصور ہوگا بشرطیکہ تسلیم کیا جاوے کہ کوئی ثبوت
اوسکے برخلاف نہین ہے۔ اعتراض لیکن شاید کوئی کہے کہ بہتیرے ظنون غالبہ
ہین جو درحقیقت باطل نہین ہو سکتے یعنی ثابت نہین ہو سکتا کہ وے ظنون غالبہ نہین
ہین اور تاہم ممکن ہے کہ اونکے مقابلہ مین غالب تر ظنون ہون جنکا ثبوت زیادہ تر قطعی ہو
اور کسی[۵۱] مسئلے کے دلائل مخصوصہ کی نسبت اعتراض کرنے کی ضرورت نہین ہے
جبکہ بدون اسکے کہ ان دلائل پر کسی طرح لحاظ کیا جاوے خود مسئلہ ہی صاف صاف

---

[۵۱] ہیوم کا مذہب ہے کہ انسان درحقیقت مجبور ہے اور اوسکے کل افعال کسی مقرری قاعدہ کے موافق معین ہین لیکن یہ بات اوس سے پوشیدہ ہے اور وہ اس یقین پر عمل کرتا ہے کہ وہ مختار ہے۔ پس مختار ہونے کا قیاس گو انسان کو تجربہ کے موافق معلوم ہوتا ہو دراصل باطل ہے اور چونکہ مسئلہ جبر صحیح ہے لہذا ممکن نہین کہ موجد عالم ہمارے ساتھ اس طرح درحقیقت پیش آتا ہو کہ ہم مختار ہین جبکہ واقعی ہم مجبور ہین اور ہمارا آپ کو مختار خیال کرنا یا یہ سمجھنا کہ خالق ہمارے ساتھ اس طرح پیش آتا ہے محض مغالطہ ہے۔ معترض جبر کے قیاس پر اپنے اعتراض کی بنا اس قضیہ پر کرتا ہے (۱) فاعل بالجبر کو خدا سزا نہین دیگا (۲) ہم فاعل بالجبر ہین (۳) لہذا خدا ہمکو سزا نہین دیگا۔ اس تقریر کے جواب مین معتقد دین جبر ہی کے قیاس پر کہتا ہے کہ گو دلیل مذکورہ صحیح ہو لیکن تجربہ کے خلاف ہے کیونکہ ہمارے ساتھ اس طرح سلوک کیا جاتا ہے کہ گویا ہم مختار ہین۔ پس اس صورت مین یا تو مسئلہ جبر باطل ہے ورنہ فاعل بالجبر کے سزا دیئے جانے کی نسبت مغالطہ ہے۔ یعنی اگر ہم مختار ہین تو قضیہ مذکورہ بالا کا صغریٰ غلط ہے اور اگر مجبور ہین تو کبریٰ۔ کیونکہ ہم واقعی جزا و سزا پاتے ہین •

باطل ثابت ہوسکتا ہے۔ قابل غور ہے کہ جزا اور سزا کے وسیلے سے حکومت کرنا اور بالخصوص اعمال کے واجب الجزا اور واجب العقوبتہ ہونے کے اعتبار سے جزا و سزا دینا خواہ نخواہ مقتضی اس تصور کا ہے کہ ہم فاعل بالاختیار ہین اور فاعل بالجبر نہین۔ اور یہ بات قابل اعتبار کے نہین ہے کہ طبیعت عالم کا موجد کسی قیاس کے موافق جسکو وہ باطل جانتا ہو ہمارے اوپر اس طرح سے سلطنت کرے کہ گویا وہ حق ہے لہذا یہ خیال کرنا کہ عقبیٰ مین وہ ہمارے افعال کی جزا یا سزا دیگا اور بالخصوص کہ وہ اعمال کے واجب الجزا اور واجب العقوبتہ ہونے کے خیال سے ایسا کریگا غیر معقول معلوم ہوتا ہے۔

جواب اب اس مقام پر امر تصفیہ طلب نے مدار پایا۔ اور ان جمیع باتون کا جواب شافی یہ ہے جس سے گریز ممکن نہین کہ سراسر سلسلۂ نظام عالم اور پروردگار کے سلوک عام سے لاکلام ثابت ہے کہ اس تقریر کا نتیجہ باطل ہے یہ مغالطہ کہین کیون نہ واقع ہو۔ اور مسئلۂ اختیار سے صاف ظاہر ہے کہ یہ مغالطہ کہان واقع ہے یعنی اپنے تئین فاعل بالجبر سمجھنے مین جبکہ ہم درحقیقت فاعل ذی اختیار ہین۔ مگر جبر کے قیاس پر مغالطہ اس بات کے مان لینے مین ہے کہ فاعل بالجبر کا جزا یا سزا دیا جانا قابل اعتبار نہین ہے۔ لیکن نتیجۂ اخیرہ کسی نہ کسی وجہ سے بالیقین باطل ہے۔ کیونکہ حق تعالیٰ موافق سلسلۂ طبیعیہ کے حیوانات غیر ناطق پر بھی بطریق جزا و سزا کے واقعی حکومت کرتا ہے۔ اور انسان اپنے افعال کی جزا و سزا پاتے ہین اون افعال کی جو انسان کی حالت معاشرت کے لئے مُضر ہین مُضر ہونے کی وجہ سے سزا ملتی ہے اور نفس افعال قبیحہ کی اونکے قبیح ہونے کی وجہ سے پروردگار کے اوس سلوک کے موافق جو فی الحال رائج ہے ایک دوسرے کے ذریعہ سے بالطبع

سزا دیجاتی ہے ۔ حتیٰ کہ احسانمندی کی کیفیت اور قوت غضبیہ کو اور جزاؤن اور سزاؤن کو جو اون سے نکلتی ہین عموماً طبیعی یعنی طبیعت موجد عالم کی طرف سے سمجھنا چاہیے اور چونکہ یہ جزائین اور سزائین افعال سے بنظر خوش نیتی اور واجب الجزا ہونیکے اور بدنیتی اور واجب العقوبۃ ہونے کے بالطبع متعلق ہین پس مین کہتا ہون کہ یہ طبیعی جزائین اور سزائین نتیجہ مسطورہ بالا کے اوسی قدر مناقض ہین اور اوسکا ابطلان عیان کرتی ہین جسقدر نفس افعال واجب الجزا اور واجب العقوبۃ کے لحاظ سے ایک صحیح تر اور کامل جزا و سزا دیا جانا اوس نتیجہ کے مناقض ہے اور اوسکا بطلان ظاہر کرتا ہے ۔ پس اگر فاعل بالجبر کا اس طرحپر جزا و سزا دیا جانا قابل اعتبار نہین ہے تو معلوم ہوا کہ آدمی فاعل بالجبر نہین بلکہ بالاختیار ہین کیونکہ نفس الامر مین وے اس طرح سے جزا و سزا دیئے جاتے ہین ۔ لیکن اگر برعکس اسکے اس بات پر اصرار کیا جاوے (اور اسی قیاس پر ہم تقریر کر رہے ہین) کہ آدمی فاعل بالجبر ہین تو اس صورت مین فاعل بالجبر کے اس طرحپر جزا و سزا دیئے جانے کے قیاس مین بھی کوئی بات قابل بے اعتباری کے نہین ہے کیونکہ ہم سے خود اس طرحپر سلوک کیا جاتا ہے ۔

پس کل تقریر سے یہ بات ضرور نکلے گی کہ اگر جبر ممکن تصور کیا جاوے اور یہ امر کہ نظام عالم سے اوسکی مطابقت ہوسکتی ہے تو اس سے یہ بات ہرگز ثابت نہین ہوتی کہ موجد طبیعت عالم انجام کار حالت مجموعی کی نظر سے اپنی سلطنت ابدیہ مین اپنی مخلوقات کو کسی نہ کسی طرحپر اونکی نیک یا بد روش کے موافق سکھی اور دکھی نکریگا اور نہ اوسکے اس طرحپر سکھی اور دکھی کرنیکا ثبوت باطل ہوتا ہے

اور مطابق عنوان باب ہذا کے اس نتیجے کا بیان اس طرح پر ہوسکتا ہے کہ تشبیہہ طبیعت عالم سے ثابت ہے کہ مسئلہ جبر باعتبار عمل کے باطل ہے۔ اور اگر جبر سے بر تقدیر قیاس مسطورۂ بالا کے دین فطری کا ثبوت باطل نہین ہوتا تو ظاہر اً اوس سے دین منزل کے ثبوت مین بھی خلل واقع نہین ہوتا ہے ؞

ان باتون سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ اس دعوی اجمالی کو کہ مسئلہ جبر دراصل کُل دین کا قاطع ہے باعتبار کس معنی کے سمجھنا چاہیے۔ اولاً باعتبار عمل کے کہ بموجب اس تصور کے دہریہ لوگ مطمئن ہوتے ہین اور بدی مین دلیری کرتے ہین اور آدمیون کے آگے آپ کو دین پر التفات نکرنے کی نسبت معذور ٹھہراتے ہین۔ اور ثانیاً باعتبار معنی حقیقی کے کہ یہ تصور کُل نظام عالم کے اور ان معاملات کے جنکا ہم خود ہر وقت اپنی ذات مین تجربہ کرتے ہین مناقض ہے اور بنابر آن جمیع معاملات کو تہ و بالا کرتا ہے۔ لیکن اس دعوی کو اس طرح پر ہرگز سمجھنا نہین چاہیئے کہ درصورت نظام عالم اور ہمارے تجربے سے مطابق ہوسکنے کے جبر کی دین سے مطابقت نہین ہوتی ہے کیونکہ اس قیاس پر تو اوسکی مطابقت یقینی ہے ؞

باب ہفتم

حق تعالیٰ کی حکومت کے بیان مین باین نظر کہ وہ ایک نظم و نسق یا نظام ہے جو بخوبی فہم مین نہین آتا

اگرچہ یہ بات لامحالہ مسلم ہے کہ تشبیہہ عالم سے دین کی تعلیم اجمالی کا اور چند مخصوص باتون کا جو دین مین داخل ہین بنظر امور واقعیہ ہونے کے ازبس قابل اعتبار ہونا پایا جاتا ہے اور اوس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ یہ اعتبار جبر کے کسی قیاس سے باطل نہین ہوتا تاہم ممکن ہے کہ حکومت الٰہیہ کی حکمت اور عدالت اور خوبی کی نسبت جو دین کے خیال سے مستنبط ہوتی ہے اور نسبت اوس طریقے کے جسکے مطابق اس حکومت کا اہتمام ہوتا ہے اعتراضات پر اصرار کیا جاوے جنکا جواب شافی تشبیہہ سے حاصل نہین ہوسکتا ہے۔ کیونکہ کسی امر واقعی کے قابل اعتبار یا محقق ہونے سے اوسکی عمدگی یا اوسکا باحکمت ہونا کسی قدر بھی ثابت نہین ہوتا اور تشبیہہ سوائے اس بات کے واضح کردینے کے کہ فلان معاملات صرف امور واقعیہ ہونے کی نظر سے محقق یا قابل اعتبار ہین کچھ زیادہ نہین کرسکتی۔ مگر تاہم اگر نظام عالم کے خیر و شر کے امتیاز پر مبنی ہونے اور حکومت ممیزہ کے ماتحت ہونے کے خیال سے تشبیہہ عالم اس بات پر اشارہ کرتی ہے اور اوسکو قابل اعتبار ٹھہراتی ہے کہ یہ حکومت ضرور ایک نظم و نسق یا نظام یا آئین حکومت ہوگی جو عدالت گستری اور نیکی کے افعال منفردہ اور غیر مرتبطہ سے مغائر ہے اور نیز اس امر پر کہ وہ حکومت بالضرور ایسا نظام ہوگی جو اسقدر کم سمجھ مین آتا ہے اور نسبت معاملات دیگر

کے اس طرح کا ہے کہ اوس سے جمیع اعتراضات کا جو اوسکی عدالت اور خوبی کی نسبت کئے جاتے ہین بطریق اجمال ایک جواب صاف حاصل ہوتا ہے تو اس صورت مین تشبیہہ بنظر بعید اون اعتراضات کے ابطال کے لئے جواب پر اشارہ کرنے اور نیز اوس جواب کے قابل اعتبار ثابت کرنے مین ازبس مفید ہے ✦

پوشیدہ نرہے کہ وقت تحقیق کے یہی بات ظہور مین آویگی کیونکہ اولاً اس قیاس کے موافق کہ حق تعالیٰ اس جہان پر حکومت ممیزہ یعنی ایسی حکومت جسکی بنا خیر و شر کی تمیز پر قائم ہے کرتا ہے اوسکی حکومت طبیعیہ کی تشبیہہ اس بات پر اشارہ کرتی اور اوسکو قابل اعتبار ٹھہراتی ہے کہ اوسکی حکومت ممیزہ ضرور ایک نظام ہے جو ہمارے فہم سے مطلقاً باہر ہے اور اس سے اون جمیع اعتراضات کا جو اس حکومت کی عدالت اور خوبی کی نسبت کئے جاتے ہین ایک جواب مجمل حاصل ہوتا ہے۔ اور ثانیاً چند خاص باتون پر جو حق تعالیٰ کی حکومت طبیعیہ کے نظام مین داخل ہین خوب غور کرنے سے اور از راہ تشبیہہ اوسی قسم کی باتین اوسکی حکومت ممیزہ کے شامل حال فرض کرنے سے زیادہ تر واضح ہو جائیگا کہ وے اعتراضات کیسے کم وقعت ہین ✦

(۱) اس قیاس کے موافق کہ حق تعالیٰ اس جہان پر ایک حکومت جسکی بنا خیر و شر کی تمیز پر قائم ہے کرتا ہے اوسکی حکومت طبیعیہ کی تشبیہہ اس بات پر اشارہ کرتی ہے اور اوسکو قابل اعتبار ٹھہراتی ہے کہ اوسکی یہ حکومت ضرور ایک ایسا نظام ہوگی جو ہماری فہمید سے مطلقاً باہر ہے اور اس سے اون جمیع اعتراضات کا جو اوسکی عدالت اور خوبی کی نسبت کئے جاتے ہین ایک جواب اجمالی حاصل ہوتا ہے۔

یہ بات ظاہر ہے اور تشبیہہ سے نہایت قابل اعتبار ٹھہرتی ہے کہ حکومت کے خیر و شر کی تمیز پر مبنی ہونے کی صورت مین ضرور ہے کہ وہ ایک نظام ہو کیونکہ جہان اور اوسکی کل حکومت طبیعیہ ایسی ہی معلوم ہوتی ہے کہ وہ ایک نظم و نسق یا نظام یا آئین ہے جسکے اجزا بعینہ مثل کسی کل کے پرزون یا کسی خاص طریقہ آئین اور انتظام ملکی کے جدا جدا آپسمین اور کل سے ربط رکھتے ہین۔ اس جہان طبیعی کے نظام عظیم مین ہر نوع کے افراد طرح طرح کے تعلقات مخصوصہ اپنی نوع کے افراد دیگر سے رکھتے ہین۔ اور ہم دیکھتے ہین کہ کل انواع بھی اس دنیا مین انواع دیگر سے طرح طرح کے تعلق رکھتے ہین۔ اور ہم نہین جانتے کہ اس قسم کے تعلقات کسقدر زیادہ اور وسیع ہون۔ اور چونکہ کوئی فعل یا واقعہ طبیعیہ جس سے ہم واقف ہین ایسا منفرد اور بے تعلق نہین ہے کہ چند افعال اور واقعات دیگر سے نسبت نرکھتا ہو پس ممکن ہے کہ ہر ایک اونمین سے جبکہ وہ افعال یا واقعات دیگر سے کوئی قریب تعلق طبیعی نرکھتا ہو تاہم شاید کوئی اسی قسم کا تعلق بعید رکھتا ہو جو اس دنیا کی حد سے باہر ہو سچ تو یہ ہے کہ ہمکو اس امر مین کہ آیا کل عالم کے جمیع مخلوقات اور افعال اور واقعات آپسمین تعلق رکھتے ہین یا نہین قیاس کرنے کی بھی گنجایش نہین ہے۔ لیکن چونکہ یہ بات واضح ہے کہ جمیع واقعات کے نتائج آیندہ کو پیدا ہوتے ہین جن سے ہم واقف نہین پس جہانتک کہ ممکن ہے اگر کسی کی ان واقعات مین سے اوسکے متعلقات تک سُراغ رسائی کیجاوے تو معلوم ہوگا کہ اگر وہ واقعہ عالم مین کسی شئے دیگر سے جس سے ہم ناواقف ہین یعنی کسی شئے سے جو متعلق زمانہ ماضی و حال ہے

علاقہ نرکھتا ہوتا تو اوس واقعہ کا مطلقاً ظہور نہوتا۔ اور نہ ہم کسی شئے کے کُل اسباب
اور غایات اور ضروری تعلقات کا پورا پورا بیان کرسکتے ہین یعنی اون متعلقات کا
جنکے بغیر اوسکا وجود ناممکن تھا۔ اس عجیب وغریب ارتباط اور اون فیما بین کی مناسبتون
اور تعلقات کے ذریعے سے ہر شئے جو ہم سلسلۂ اسباب عالم مین مشاہدہ کرتے
ہین درحقیقت ظہور مین آتی ہے۔ اور ہر روز دیکھنے مین آتا ہے کہ اون اشیاء کا
وجود جو ظاہر مین ازبس ناچیز معلوم ہوتی ہین دوسری اشیا کے لئے جو نہایت
ضروری ہین لازمی ہے پس کوئی شئے کیون نہو ممکن ہے کہ اوسکا وجود کسی دوسری
شئے کے واسطے ضروری ہو۔ جبکہ عالم طبیعی اور اوسکی حکومت طبیعیہ ایک ایسا نظام
ہے جو فہم مین نہین آتا اور ایسا فہم سے باہر ہے کہ جو شخص اوسکے فہم سے باہر ہونیکا
وقوف نہین رکھتا درحقیقت کمال نادان ہے تو یہ امر اس بات پر اشارہ کرتا ہے
اور اوسکا قابل اعتبار ہونا بتقویت تمام ثابت کرتا ہے کہ ممکن ہے کہ عالم معنوی اور
اوسکی حکومت بھی ایسی ہی ہو۔ درحقیقت اس جہان کا نظام طبیعی اور معنوی اور
اوسکا نظم ونسق آپسمین ایسے مرتبط ہین کہ کُل ملکر ایک نظام متحد ہے اور یہ امر ازبس
قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ نظام طبیعی اسی لئے بنایا گیا اور صرف بہ تبعیت
نظام معنوی جاری ہے جیسا عالم نباتی واسطے عالم حیوانی کے اور اجسام مرکبہ
واسطے نفوس ناطقہ کے پیدا کئے گئے ہین۔ مگر جس بات سے یہان غرض ہے
وہ یہ ہے کہ قطع نظر اس تفتیش سے کہ انتظام عالم طبیعی کسقدر عالم معنوی کے تحت
ہے صرف اس بات کے قرین یقین ہونے پر لحاظ کیا جاوے کہ یہ دونون آپسمین
مشابہ اور متساوی ہین اور اسی وجہ سے عدالت اور رحمت آلہی کے ہر فعل کی

نسبت یہ خیال ہوسکتا ہے کہ علاوہ اوس شئے کے جسکی نسبت وہ عمل مین آیا ہے اوس فعل کی نظر بہت آگے پڑتی ہو یعنی ممکن ہے کہ وہ فعل حق تعالی کے نظام معنوی کے اجزاے دیگر سے اور ایک عام نظام معنوی سے علاقہ رکھتا ہو اور ہر کیفیت اس نظام معنویہ کی پیشتر سے اوسکی ہیئت مجموعی کے لحاظ سے ترتیب دی گئی ہو مثلاً استداد زمانہ معین اور مدارج اور طریقہ جنمین نیکی کو حالت تربیت اور جنگ مین رہنا ہے اور جنمین بدی کی ترقی جائز رکھی گئی ہے۔ عدالت کے عمل مین آنے کے اوقات معہودہ۔ اوسکے وسائل مقررہ۔ جزاؤن اور سزاؤن کے اقسام اور اونکی تقسیم کے طریقے۔ عدالت اور رحمت الٰہی کے جمیع نظائر مخصوصہ اور اونکی ہر کیفیت ممکن ہے کہ ایک دوسرے سے ایسی متعلق ہو کہ سب ملکر ایک نظام کُلّی بنے جو اپنے جمیع اجزا مین تعلق اور ارتباط رکھتا ہو یعنی ایک ایسا نظام یا آئین ہو جو درحقیقت مثل عالم طبیعی کے متحد اور اوسکے ہم قسم ہو۔ اور اس قیاس پر یہ بات بخوبی عیان ہے کہ اس لحاظ سے کہ زندگی موجودہ مین اوسکے اجزاے قلیلہ ہماری نظر مین آتے ہین ہم اس نظام کے سمجھنے کی لیاقت نہین رکھتے ہین لہذا ارباب فہم ان حصون مین سے کسی کی نسبت اعتراضات پر مُصر نہونگے *

ہماری اس ناواقفیت کا اور اوس نتیجے کا جو یہان اوس سے نکالا گیا ہے اور موقعون پر عموماً اقرار کیا جاتا ہے مگر لوگ جب دین کے خلاف تقریر کرتے ہین تو اگرچہ اوس بات سے انکار تو نہین کرتے تاہم اوسکو عموماً فراموش کرتے ہین اور نہایت معقول پسند آدمیون کو بھی انسان کی ناواقفیت عظیم کا ہمیشہ پیش نظر رکھنا اور اوسکی رعایت جیسی چاہیے مرعی رکھنی شاید آسان نہو پس ان

وجوہات کی نظر سے کچھ زیادہ بیان کرنا تاکہ اور صاف صاف واضح ہوجاوے
کہ ہماری ناواقفیت اون اعتراضات کا جو نظام ربانی کی نسبت کئے جاتے
ہین کیسا مناسب جواب ہے بیفائدہ نہوگا۔ فرض کرو کہ کوئی شخص دلیرانہ یون کہے
کہ جن باتون کی شکایت کیجاتی ہے یعنی بدی کی ابتدا اور اوسکا جاری رہنا وہ
بار بار کی ایسی مداخلت کے وسیلے سے روکی جاسکتی تھین جو با احتیاط اور مناسب
وقت و موقع ہو اور جو اون سب مضرات کو جو اوس مداخلت کی وجہ سے پیدا ہون
باز رکھے اور اگر یہ امر ناممکن ہو تو حکومت کا کسی قاعدہ پر مبنی ہونا ہی بذات خود نقص
ہے کیونکہ بغیر کسی قاعدہ یا نظام یا آئین کے عدالت گستری اور نیکی کے افعال جاریہ
منفردہ اور غیر مرتبط سے زیادہ خوبی پیدا ہوسکتی تھی اس لئے کہ اون سے کوئی
بیضابطگی برآمد نہوتی۔ اور یقین ہے کہ اس سے بڑھ کر اعتراضات بھی نہ کئے
جاوینگے۔ تاہم جواب عیان ہے کہ اگر یہ دعاوی حق ہون تو بھی جو کچھ حکومت
الٰہیہ کے نظام کی ناواقفیت کے باب مین مسطور ہوا اور وہ نتیجہ جو اوس سے
نکالا گیا بہر حال بہت کچھ قائم رہتا ہے اور اس امر کے لئے کافی ہے کہ دین ہے
اون جمیع اعتراضات کو دفع کرے جو حالت موجودہ کی ابتری سے پیدا ہوتے
ہین۔ اور باوجود حق ہونے ان دعاوی کے ممکن ہے کہ حکومت جہان کی عادلانہ
اور اچھی ہو کیونکہ اون دعاوی سے زیادہ سے زیادہ صرف اسقدر نکلتا ہے
کہ اس سے بہتر ہونا ممکن تھا۔ مگر فی الواقع یہ دعاوی محض اختراعی ہین کیونکہ
کوئی شخص ممکنات سے اسقدر واقفیت نہین رکھتا ہے کہ اونکی نسبت ادنی
سے ادنی مرتبے کا بھی ثبوت پیش کرسکے۔ کیونکہ دعوی مذکور کیسا ہی ممکن

کیون نہ معلوم ہوتا ہو تاہم اون چیزون مین جو ہماری عقل کی رسائی سے نزدیک تر ہین بہت سے نظائر قیاسات کے پیش کیئے جاسکتے ہین جو مطلقاً غیر ممکن ہین اور جن سے نقائض صریحہ پیدا ہوتے ہین لیکن ہر شخص اونکا نقیض ہونا ہرگز دریافت نہین کرسکتا ہے اور نہ شاید کسی کو بادی النظر مین اِس بات کا شبہہ ہوسکتا ہے۔ اِن باتون سے بآسانی صاف صاف واضح ہوتا ہے کہ ہماری ناواقفیت کیونکر اون جمیع اعتراضات کا جو پروردگار کی عدالت اور خوبی کی نسبت کیئے جاتے ہین نہ صرف جواب معمولی بلکہ واقعی ایک جواب شافی ہے اور اگر کوئی شخص کسی مفرد فعل ربانی پر جو دیگر افعال ربانی سے متعلق نہو بعد فکر و تامل کے یہ اعتراض کرے کہ اوسمین عدل کی بے التفاتی یا رحمت کی کمی پائی جاتی ہے تو افعال ربانی کے اور حصون سے ہماری ناواقفیت یا ایسے اشیا کے ممکنات سے ہونے کی ناواقفیت جو اوس معاملہ سے جسپر وہ فکر کر رہا ہے متعلق نہین ہین اوس اعتراض کا جواب ہرگز نہوگی۔ مگر جبکہ ہم اون حصون کے جنپر اعتراض کیا گیا ہے اور حصون سے جن سے ہم واقف نہین متعلق ہونے کے خلاف کوئی امر نہین جانتے ہین اور جبکہ ہم نہین جانتے کہ کونسی بات معاملہ ہذا مین اوسکی حقیقت کے لحاظ سے ممکنات سے ہے تو اس صورت مین ہماری ناواقفیت جواب شافی ہوگی۔ کیونکہ ممکن ہے کہ بوجہ کسی تعلق یا امر محال کے جس سے ہم ناواقف ہین وہ جسکی نسبت اعتراض کیا گیا ہے واجب اور مستحسن ہوجاوے بلکہ یہانتک مستحسن ہوجاوے کہ جہانتک ایسا ہونا ممکن ہے ؏

(۳) بعض خاص باتون پر جو حق تعالیٰ کی حکومت طبیعیہ مین داخل

ہین زیادہ غور کرنے سے اور ویسی ہی باتین اوسکی حکومت ممیزہ مین تشبیہاً فرض کرنے سے اور بھی واضح ہوگا کہ اعتراضات مسطورہ کیسے کم وقعت ہین ✦

اولاً جیسا عالم طبیعی کے نظام مین کوئی مقاصد بغیر وسائل کے حاصل ہوتے معلوم نہین ہوتے ویسا ہی ہم دیکھتے ہین کہ نہایت ناپسندیدہ وسیلے اکثر اوقات ایسے مقاصد کے برلانے مین مدد کرتے ہین جو اسقدر پسندیدہ ہین کہ اون وسیلون کی ناپسندیدگی نہایت کم ہوجاتی ہے۔ اور جن صورتون مین ایسے اسباب ایسے مقاصد کے حصول کے ممد ہوتے ہین تو اونکا اس طرح ممد و معاون ہونا ہمکو عقل سے نہین بلکہ تجربے سے واضح ہوتا ہے۔ تجربے سے یہ بھی دریافت ہوتا ہے کہ بعض مقاصد کے برلانے کے لئے بہت سے ایسے وسیلے ممد اور ضروری ہوتے ہین جنکی نسبت قبل تجربے کے گمان ہوسکتا تھا کہ میلان برعکس رکھتے ہونگے اب اون بیانات سے جو اس عالم کے نظام طبیعی کے بارہ مین کئے گئے ہین (اور عالم معنوی کو عالم طبیعی کے مشابہ قیاس کیا ہے) ایک اعتبار غالب پیدا ہوتا ہے کہ ہماری تکلیف کو ایک دوسرے کے اختیار مین (جسقدر کہ ہے) رکھنے سے اور آدمیون کو (جسقدر کہ ہین) بدی کے ارتکاب کے قابل کرنے سے اور عموماً خود اون امور سے جو پروردگار کے نظام معنوی کے خلاف پیش کئے جاتے ہین شاید نظر بہیئت مجموعی نیکی کی امداد اور معاونت ہوتی ہو اور اون سے زیادہ تر خوشی پیدا ہوتی ہو یعنی وے چیزین جنپر اعتراض کیا گیا ہے شاید کہ وسائل ہون جن سے انجام کار زیادہ تر خوش نتیجے پیدا ہوا اور اونھین باتون سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارا یہ اعتراض کرنا کہ ہم نہین دیکھتے ہین (اگر ہمارا یہ کہنا صحیح بھی ہو) کہ وہ وسیلے اس

طرح کا میل رکھتے ہین یا کہ ہمکو اون مین اسکے برعکس میل معلوم ہوتا ہے امر مذکور کے خلاف کوئی ظن پیدا نکریگا پس وے باتین جنکو ہم بیضابطگیان کہتے ہین ممکن ہے کہ ہرگز بیضابطگیان نہون کیونکہ ممکن ہے کہ وے نتایج دانشمندانہ اور حسنہ کے زیادہ تر حاصل کرنے کے وسیلے ہون - اور جیسا کہ مذکور ہوا یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ شاید وے نتایج دانشمندانہ اور حسنہ صرف انھین وسیلون کے ذریعہ سے حاصل ہوسکتے ہین ٭

بیانات مسطورۂ بالا کے بعد تاکہ ایسا نہو کہ اونمین سے کسی سے ایک خلاف عقل اور زبون نتیجہ نکالا جاوے یہ اور کہنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ ہماری طبیعت کی خلقت جسکے باعث ہم بدی اور تکلیف کی قابلیت رکھتے ہین جہان کی تکمیل اور اوسکی خوشحالی کی مدد و معاون ہو اور واقعی ایسا ہے اور اگرچہ بدی کا واقعی جاری رہنے دینا جہان کے لئے مفید ہو (یعنی شریر آدمی کا نہ از خود شرارت سے باز رہنا بلکہ اوسکے شر کا جبراً روکا جانا بہ نسبت نہ روکے جانے کے زیادہ تر مضرت رسان ہوتا ہو) تاہم جہان کے لئے بہت بہتر ہوتا اگر یہ بدی وقوع ہی مین نہ آئی ہوتی اگرچہ یہ بات بخوبی صاف صاف خیال مین آتی ہے کہ ممکن ہے کہ بدی کا ارتکاب خود دنیا کے لئے مفید ہو تاہم آدمیون کا اوس سے باز رہنا بدرجۂ اولی مفید ہوتا - کیونکہ اسی صورت سے عالم طبیعی کے مستحسن اور دانشمندانہ نظام مین بعض امراض ہین جو اپنا علاج اپنے ساتھہ لاتے ہین یعنی بیماریان بذات خود علاج ہین مثلاً اگر نقرس یا بخار کا باعث نہوتا تو بہتیرے آدمی مرگئے ہوتے تاہم ایسا دعوی کرنا کہ علالت بہ نسبت تندرستی کے بہتر یا ایک زیادہ کامل حالت ہے دیوانگی ہے

داخل کیا جائیگا حالانکہ بعضون نے عالم معنوی کی نسبت ایسا دعویٰ کیا ہے ✦

لاکن ثانیاً جہان کی حکومت طبیعیہ قواعد کلیہ کے وسیلے سے عمل مین آتی ہے۔ اور ممکن ہے کہ اسکے لئے وجوہات نیک اور دانشمندانہ ہون اور ایسے نیک اور دانشمندانہ ہون کہ اون سے بہتر ہونا ممکن نہو اور کوئی وجہہ جو اس امر کے منافی ہو پائی نہین جاتی ہے۔ اور ایسے وجوہات کا ہونا طبیعت عالم کی تشبیہہ سے اور ہمارے اس تجربے سے خیال مین آتا ہے کہ نتائج حسنہ بلکہ جمیع خوبیان جن سے ہم حظ اوٹھاتے ہین اون قواعد کے جنپر انتظام جہان کا موقوف ہے کلیہ ہونے کی وجہ سے ہمکو حاصل ہوئین اور ہوتی ہین۔ کیونکہ ایسے حظوظ بہت کم ہین جنکو ہم نے کسی نہ کسی طرح پر ایسے عمل کرنے سے جسکی نسبت ہم پیشتر سے جانتے تھے کہ اونکو غالباً پیدا کریگا خود حاصل نہ کیا ہو اور یہ پیش بینی ہرگز نہوتی اگر انتظام جہان کا موافق قواعد کلیہ کے جاری نہوتا۔ اور اگرچہ ممکن ہے کہ انجام کار دریافت ہو کہ ہر حالت منفردہ کی انھین قواعد کلیہ کے وسیلے سے پیش بندی کی گئی ہو (اور ہمکو کوئی وجہ اس امر کے منافی معلوم نہین ہوتی ہے) تاہم کل بیضابطگیون کا روکنا یا بروقت پیدا ہونے کے عمدہ اور قواعد کلیہ دانشمندانہ کے وسیلے سے اونکا تدارک کرنا شاید حقیقت اشیا کے لحاظ سے محال ہو جس طرح ہم دیکھتے ہین کہ انتظام ملکی مین ایسا کرنا بالکل محال ہے۔ مگر ہم اس بات کے خیال کرنے پر مستعد ہین کہ باوجود نظام عالم کے اسی طرح قائم رہنے کے اور دوسرے معاملات مین کل باتون کا سلسلہ بدستور جاری رہنے کے بیضابطگیون کے روکنے کے لئے مداخلات کا ہونا ممکن ہو اگرچہ موافق کسی قواعد کلیہ کے اونکا

۹ [illegible]

روکا جانا یا تدارک کیا جانا نہو سکتا ہو۔ اور کاش ایسا ہوتا (مگر آرزو کرنے اور آرزوے حق دعویٰ کرنے مین بڑا فرق ہے) کہ جمیع بیضا بطگیان فی الحال کی مداخلات کے وسیلے سے روکی یا تدارک کیجائین بشرطیکہ ان مداخلات کا سواے انسداد مذکور کے کوئی اور اثر نہوتا۔ لیکن ظاہر ہے کہ اونکی چند تاثیرات بینہ اور قبیحہ فوراً ظہور مین آتین مثلاً اون سے تساہل اور تغافل کی ترقی ہوتی اور زندگانی کے قواعد طبیعیہ مین جو اسی بات سے دریافت ہوتا ہے کہ سلسلۂ جہان قواعد کُلیہ کے وسیلے سے جاری ہے شک عائد ہوتا۔ اور علاوہ بران یہ امر یقینی ہے کہ اون تعلقات نادرہ کے باعث جو پیشتر مسطور ہو چکے ہین اون مداخلات سے تاثیرات بعیدہ ظہور مین آتین اور از بس عظیم بھی ہوتین۔ پس ہم قیاس بھی نہین کر سکتے کہ ان مداخلات کا جنکی آرزو کی گئی ہے کُل نتیجہ کیا ہوتا۔ شاید کوئی جواب مین یہ کہے کہ ایک زبون نتیجہ نئی مداخلات کے ذریعہ سے روکا جا سکتا تھا جب کبھی اونکی ضرورت عائد ہوتی مگر یہ پھر مبہم اور بادہوائی گفتگو کرنا ہے۔ پس ہم دیکھتے ہین کہ سلسلۂ دنیا کو بوسیلۂ قواعد کُلیہ جاری رکھنے کے اور اس وسیلے سے نتائج حسنہ حاصل کرنے کے وجوہات ہیئت مجموعی کی نظر سے خردمندانہ ہین اور کیا معلوم کہ شاید اوسکے وجوہات نہایت خردمندانہ ہون اور بہترین نتائج اوس سے حاصل ہوتے ہون۔ ہم ایسا یقین کرنے کی کوئی وجہ نہین رکھتے ہین کہ کُل بیضا بطگیون کا واقع ہوتے ہی قواعد کُلیہ کے وسیلے سے تدارک ممکن تھا یا قبل از وقوع اونکا انسداد ہو سکتا تھا۔ ہمکو معلوم ہوتا ہے کہ مداخلات سے ضرر پیدا ہوتے اور نیکی کا انسداد ظہور مین آتا اور کیا معلوم کہ شاید یہ نسبت ضرر روکنے کے وے زیادہ ضرر پیدا کرتے اور نسبت

پیدا کرنے کے زیادہ نیکی کو باز رکھتے۔ اور اگر یہی صورت ہے تو مداخلت نہ کرنا وجہ شکایت ہونے سے اسقدر دور ہے کہ اوسکو رحمت کی ایک نظیر سمجھنا چاہیے۔ اسقدر تو مفہوم ہوتا ہے اور کافی ہے اور زیادہ تفتیش ہمارے ادراک کی رسائی سے بعید معلوم ہوتی ہے ؛

اعتراض مگر شاید یہ کہا جاوے کہ بہرحال یہ کُل محالات اور تعلقات فرضیہ ایسے ہین جنسے ہم واقف نہین اور ضرور ہے کہ ہم دین کے باب مین مثل اور معاملات کے اوسکے موافق اپنی رائے دین جس سے ہم واقف ہین اور باقی کو کالعدم سمجھین۔ یا یہ کہا جاے کہ بہرحال اون اعتراضات کے جواب مین جو دین پر کئے جاتے ہین جو دلائل کہ اس مقام پر پیش کئے گئے ہین ازانجا کہ اونکا مدار بدرجۂ اتم ہماری ناواقفیت پر ہے پس وے دین کے ثبوت کے ضعیف کرنے مین بطریق مساوی مستعمل ہو سکتے ہین ؛

جواب لاکن اولاً اگرچہ کسی معاملے کی ناواقفیت کُلی درحقیقت اوسکے اثبات کے جمیع دلائل اور نیز اعتراضات کو بطریق مساوی باطل بلکہ مسدود کرتی ہے تاہم ناواقفیت جزئی کا یہ عمل نہین ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ ہمکو کسی مرتبے کا یقین حاصل ہو کہ فلان شخص کا یہ خاصہ ہے لہذا ایسے مقاصد کے درپے ہوگا گو ہم ازبس ناواقف ہون کہ راہ مناسب کونسی ہے جسکے وسیلے سے وے مقاصد کما ینبغی حاصل ہونگے اور اس صورت مین اگرچہ ہماری ناواقفیت اون اعتراضات کا جواب ہو سکتی ہے جو اوسکے طریق عمل کی نسبت کئے جاتے ہین۔ کہ ظاہر مین وہ طریقہ اون مقاصد کے حاصل کرنے کے لئے ممد معلوم نہین

ہوتا تو بھی ہماری ناواقفیت سے اس امر کا ثبوت کہ ایسے مقاصد مد نظر تھے ہرگز ضعیف نہین ہوتا ہے۔ پس دین کا ثبوت اس بات کا ثبوت ہے کہ خیر و شر مین تمیز کرنا حق تعالی کا خاصہ ہے لہذا یہ بات بطور نتیجے کے نکلتی ہے کہ اوسکی حکومت خیر و شر کی تمیز پر مبنی ہے اور ہر شخص نظر بحیثیت مجموعی اپنے اعمال کے موافق اجر پائیگا اور یہ ایک ثبوت اس بات کا ہے کہ مقصود اوسکی حکومت کا یہی ہے۔ مگر اس امر کے تحقیق کرنے کی ہم لیاقت نہین رکھتے ہین کہ کونسا طریقہ مناسب ہے جس سے یہ مقصود کما حقہ حاصل ہو۔ اس لئے ہماری ناواقفیت اون اعتراضات کا ایک جواب شافی ہے جو پروردگار کے اہتمام پر ایسی بیضابطگیون کے روا رکہنے کی نسبت کئے جاتے ہین جو اس مقصد کے ظاہر مین مناقض معلوم ہوتی ہین پس جبکہ عیان ہے کہ کسی شئے کے اعتراض کی نسبت ہماری ناواقفیت جواب شافی ہوسکتی ہے اور باوجود اسکے اوسکے ثبوت مین خلل واقع نہین ہوتا تو جب تک کہ ثابت نہو یہ دعوی کرنا کہ ہماری ناواقفیت جیسا کہ اون اعتراضات کو جو دین کی نسبت کئے جاتے ہین ضعیف کرتی ہے اسی طرح اوسکے ثبوت کو بھی ضعیف کرتی ہے عبث ہے ✦

ثانیاً اگر فرض کیا جاے کہ محالات اور تعلقات جنسے ہم واقف نہین ہین دین کے ثبوت کے ضعیف کرنے مین اور نیز اعتراضات کے جواب مین جو دین پر کئے جاتے ہین انصافاً پیش کئے جا سکتے ہین اور اسوجہ سے دین کا ثبوت مشتبہ ہے۔ تاہم یہ دعوی گو اوسکی تحقیر کیجاوے یا تضحیک لاکلام صحیح ہے کہ واجبات جو خیر و شر کی تمیز سے عائد ہوتے ہین قائم رہینگے گو یہ امر یقینی نہو کہ ہیئت مجموعی کی

نظر سے اونپر عمل کرنے یا اون سے انحراف کرنے کا نتیجہ کیا ہوگا کیونکہ یہ واجبات بالبداہت اور ضرورۃً ہمارے دل کے فتوے سے پیدا ہوتے ہین بشرطیکہ ہماری تمیز فطری مین رذالت نہ آگئی ہو اور یہ ممکن نہین کہ ہم اون واجبات کو توڑین اور خود ہمارا نفس ہمکو ملزم نہ ٹھہراوے۔ اور ذاتی فائدے کی نظر سے دیکھا جائے تو بھی ان واجبات کے یقینی ہونے مین شک نہین ہے۔ کیونکہ گو یہ بات مشتبہ ہے کہ نیکی اور بدی کے نتایج آیندہ کیا ہونگے تاہم اونکے وے نتایج ہونا جو دین سکھاتا ہے کہ ضرور ہونگے قابل اعتبار ہے اور یہ معتبری عاقبت اندیشی کے لحاظ سے اس امر کو واجبات یقینیہ سے کرتی ہے کہ جمیع سیات سے پرہیز کیا جاوے اور بصداقت تمام جمیع حسنات کے عمل مین زندگی بسر کیجاوے *

لاکن ثالثاً جوابات مسطورۂ بالا جو دین کے اعتراضات کی نسبت دیئے گئے ہین دین کے ثبوت کے ضعیف کرنے مین بطریق متساوی مستعمل نہین ہوسکتے کیونکہ بموجب اس قیاس کے کہ حق تعالیٰ جہان پر خیر و شر کی تمیز کی بنا پر حکومت کرتا ہے تشبیہہ عالم بتقویت تمام ہمکو اس نتیجے کے نکالنے پر آمادہ کرتی ہے کہ یہ حکومت ضرور کسی نظام یا آئین کی تابع ہوگی جو ہماری فہمید سے باہر ہے۔ اور ہزارون تشبیہات مخصوصہ سے واضح ہوتا ہے کہ ممکن ہے کہ ایسے نظام کے بعض اجزا دوسرے اجزا سے متعلق ہونے کے باعث ایسے مقاصد کے پورا کرنے مین ممد و معاون ہون جنکی نسبت ہمکو خیال ہوا ہو کہ اونکے پورا کرنیکا اونمین ہرگز میلان نہین ہے بلکہ قبل تجربے کے یہ خیال ہوا ہو کہ یہ اجزا اون مقاصد کے مناقض ہین اور اونکے باز رکھنے کا میلان رکھتے ہین۔ لہذا ان تشبیہات سے واضح ہوتا ہے

کہ وہ طرز تقریر جو دین پر اعتراض کرنے مین عمل مین آئی ہے مغالطہ دینے والی ہے کیونکہ
اون تشبیہات سے واضح ہوتا ہے کہ یہ امر ہرگز غیر قابل اعتبار نہین ہے کہ اگر ہم کل کو
سمجھہ سکتے تو ہمپر واضح ہوتا کہ اون ابتریون کا روا رکھا جانا جنکی نسبت اعتراض کیا گیا
ہے عدالت اور نکوئی کے موافق ہے بلکہ اونکی نظیرین کہا چاہئے۔ اب دیکھئے کہ یہ بات
دین کے ثبوت کی نسبت صادق نہین آتی جیسا کہ اوسکے اعتراضات کی نسبت صادق
آتی ہے لہذا اوس ثبوت کو ضعیف نہین کرسکتی جیسا کہ ان اعتراضات کو ضعیف کرتی ہے

حاصل کلام بیان مسطورہ بالا سے یہ بات بآسانی دریافت ہوتی ہے کہ
اون اعتراضات کے جواب کی نسبت جو خالق کی ربوبیت پر کئے گئے ہین اگرچہ
سرسری طور پر گفتگو کرنے مین کہا جاسکتا ہے کہ وہ جواب ہماری ناواقفیت سے
اخذ کئے گئے ہین تاہم وہ محض ناواقفیت سے ہرگز اخذ نہین کئے گئے بلکہ اوس
بات سے جسکو تشبیہہ ہمپر ہماری ناواقفیت کی نسبت ظاہر کرتی ہے۔ کیونکہ تشبیہہ سے
ہمکو بالیقین واضح ہوتا ہے کہ ممکنات اور انواع تعلقات طبیعت عالم سے ناواقف ہونے
کے باعث ہم راے دینے کے لائق نہین ہین اور جبکہ ہم اس قسم کے معاملات مین
راے دینے یا اعتراض کرنیکا دعویٰ کرتے ہین تو ہماری ناواقفیت ہمکو نتایج باطلہ
کی طرف لیجاتی ہے۔ پس وے باتین جنپر اصرار ہو محض قیاسات نہین ہین جنکی
بنا محالات اور تعلقات غیر معلومہ پر ہو بلکہ عالم کی تشبیہہ اونکا خیال ہمارے دل مین
پیدا کرتی ہے اور سنجیدہ مزاج آدمیون کی توجہ کو خواہ نخواہ اونکی طرف رجوع کرتی ہے
اور اونکو معتبر بھی ٹھہراتی ہے۔ لہذا ان باتون کو ملحوظ رکھنا اپنی واقفیت اور تجربے
کے موافق راے قائم کرتا ہے اور اونپر التفات نکرنا اس امر کے خلاف ہے *

خاتمہ

جو کچھہ اخیر باب مین بیان ہوا ہمکو اس بات پر مائل کرتا ہے کہ اس مختصر زندگی پر جسمین ہم ایسے سرتاپا مصروف ہین اس طرح پر نظر کرین کہ وہ کسی نظام سے جو بہت زیادہ وسیع ہے کسی نہ کسی طرح کا علاقہ رکھتی ہے - یہ بات کہ جس عالم غیر محدود مین ہم پیدا کیئے گئے ہین آیا اوسکے بعید تر حصون سے ہم کسی طرح کا علاقہ رکھتے ہین یا نہین مطلقاً مشتبہہ ہے - مگر یہ بات ظاہر ہے کہ سلسلہ معاملات جو ہمارے دیکھنے مین آتا ہے وہ زمانۂ ماضی اور حال اور مستقبل کے کسی ایسے معاملات سے جو ہمارے دیکھنے مین نہین آتے متعلق ہے - پس گویا ہم ایک نظام کے درمیان جو محدود نہین بلکہ ترقی پذیر اور ہر طرح فہم سے باہر ہے یعنی باعتبار حالات گذشتہ و موجودہ و آیندہ کے بطریق مساوی بعید از فہم ہے پیدا کیئے گئے ہین - اور اس نظام مین لامحالہ کچھہ نہ کچھہ اوسی قدر حیرت انگیز اور ہماری فکر اور قیاس سے باہر ہوگا جسقدر کوئی امر نظام دین مین حیرت انگیز اور بعید از قیاس پایا جاتا ہے اور کیا کوئی شخص جسکے حواس درست ہون کہے گا کہ اس جہان کا بغیر ایک موجد اور حاکم مدبر کے پیدا ہونا اور اس طرح جاری رہنا بہ نسبت اسکے کہ جہان کا وجود ایسے موجد اور حاکم کے وسیلے سے ظہور مین آیا زیادہ آسانی سے فہم مین آتا ہے یا بر تقدیر تسلیم کرنے وجود ایک حاکم مدبر کے یہ کہیگا کہ کوئی اور آئین حکومت ہے جو نسبت اسکے جسکو ہم ممیزہ کہتے ہین زیادہ تر طبیعی ہے اور زیادہ تر آسانی سے فہم مین آسکتا ہے - حق تو یہ ہے کہ عالم کے ایک موجد اور حاکم مدبر کا وجود تسلیم کیئے بغیر کچھہ بیان نہین ہو سکتا کہ یہ عالم یا مخصوص وہ حصہ جس سے ہم تعلق رکھتے

ہین کیونکر وجود مین آیا اور کیونکر اوسکا سلسلہ اس طرحپر جاری ہے اور علی ہذا القیاس
ایک حاکم ممیز خیر و شر کا وجود تسلیم کیئے بغیر نہ تو عالم کے پیدا کرنے کی علت علم کا
اور نہ منشا کا جو اوس سے مد نظر رکھا گیا ہے کچھ بیان ہو سکتا ہے طبیعت عالم
کے ایک موجد مدبر اور اس جہان کے ایک حاکم طبیعی کا ہونا ایک اصول ہے
جو اس رسالہ مین اس طور پر مسلم مانا گیا ہے کہ گویا وہ ثابت ہے اور لوگ اس
سے بیشتر واقف اور اوسکے اثبات کے قائل ہین۔ طبیعت عالم کے ایک موجد
مدبر کا تصور جو علل غائیہ مختصہ سے ثابت ہوا خود کسی طرح کے ارادہ اور خاصہ
ذاتی پر دلالت کرتا ہے۔ پس جس طرح سے کہ ہماری کل فطرت یعنی وہ فطرت جو
اوسنے ہمین عطا کی ہے ہمکو اس نتیجے کی طرف لیجاتی ہے کہ اوسکا ارادہ اور اوسکا
خاصہ نکوئی اور عدل اور خوبی سے موصوف ہے اسی طرح سے ہمارے وہم و
گمان مین بھی نہین آتا کہ سوا اسکے اوسکا ارادہ اور خاصہ اور کیا ہو سکتا ہے
بہرحال بوجہ اپنی اس ارادہ اور خاصہ کے جو کچھ کہ وہ ہو اوسنے اس عالم کو ایسا
بنایا اور اوسکے سلسلے کو موافق اوس طریقے کے اور طریقون پر ترجیح دیکے
جاری رکھتا ہے اور ہمارے اور جمیع ذی حیات کے لیئے اوسمین کوئی خدمت اور
حصہ معین کیا ہے۔ مخلوقات غیر ذی عقل اپنی خدمت بجالاتے ہین اور بغیر کسی
طرح کا خیال کیئے سکھ اور دکھ سے جو اونکے لیئے مقرر کیا گیا ہے سکھی اور دکھی
ہوتے ہین مگر مخلوقات کا جو زیور عقل سے مزین ہین گا ہے ان باتون پر بلا فکر
کیئے رہ سکنا محال معلوم ہوتا ہے اگر اس بات پر کہ ہم کہان سے آئے ہین فکر
نکرین تاہم اسپر کہ ہم کہان جاتے ہین ضرور فکر کرینگے اور اسپر کہ انجام کار اس

نظام مخفی کا جسمین ہم اپنے تئین پاتے ہین دیکھیے کیا بھید نکلیگا اور اوس سے کیا
ظہور مین آویگا ایسا نظام جسپر ہمارا بہت کچھ نفع و نقصان یقیناً موقوف ہے اور
جسپر ممکن ہے کہ ہمارا نفع و نقصان قیاس و گمان کی رسائی سے بھی زیادہ موقوف
ہو۔ کیونکہ یہ نتیجہ نکالنا کہ ہم مرنے پر نیست ہو جاینگے بہت سی باتون سے صریحاً
غیر معقول ثابت ہوتا ہے۔ تشبیہات مخصوصہ سے صاف صاف ظاہر ہوتا ہے باب اول
کہ ہمارے نفس کا دوسرے عالم مین زندہ رہنا محل تعجب نہین ہے۔ اور اس
سے کہ ہم فی الحال ذی حیات ہین ظن غالب ہوتا ہے کہ ہم ایسے ہی قائم رہینگے
جب تک کہ کوئی وجہ قطعی اس امر کے خیال کی نہو اور از روے عقل اور تشبیہ عالم
کے تو کوئی پائی نہین جاتی) کہ موت ہماری ہلاکت کا باعث ہوگی۔ اس طرح کا
یقین گو کیسی ہی وجہ معقول پر مبنی کیون نہو ہرگز مسرت کا باعث ہو نہین سکتا
ہے۔ مگر حق تو یہ ہے کہ سواے کسی ایسے خیال کے کہ ہمارے اجسام کثیفہ ہمارے
عین تصور کیے جائین (اور یہ امر تجربے کے خلاف ہے) اس یقین کی کوئی اور
وجہ پائی نہین جاتی۔ تجربے سے بھی ہمکو اس امر کی نادانی بخوبی واضح ہوتی ہے
کہ جسم اور زندہ فاعل کے ایک دوسرے سے متاثر ہونے کے باعث یہ نتیجہ
نکالا جاے کہ جسم کا تحلیل ہونا زندہ فاعل کی ہلاکت ہے۔ اور اونکے ایک دوسرے پر
تاثیر نکرنے کے عجیب و غریب نظائر ہین جو نتیجہ برعکس کی طرف لے جاتے ہین۔
پس از روے عقل جس قیاس پر ہمکو چلنا چاہیے وہ یہ ہے کہ ہمارا نفس موت
کے بعد قائم رہیگا۔ اور کسی قیاس دیگر پر آئین زندگی معین کرنا یا عمل کرنا نہایت
غیر معقول معلوم ہوتا ہے۔ چونکہ ہم دیکھتے ہین کہ عالم کا نظام ایسا ہے کہ اوس مین

تکلیف کا موقع ہے اور نیز خوشی پیدا ہوتی ہے اور ہم تجربہ کرتے ہین کہ ہم کسی قدر
دونون مین شریک ہین اور چونکہ ہم بالضرور جانتے ہین کہ ہم اعلیٰ درجہ کی تکلیف
اور خوشی کی لیاقت رکھتے ہین پس غیر فانی ہونے کی کُل توقع خواہ زیادہ یقینی ہو
یا کم ہماری امید وبیم کے میدان کو از حد وسیع کر دیتی ہے - اور علاوہ برآن اس
یقین کے خلاف کوئی ظن نہین ہے کہ ہمارا آیندہ کا نفع یا ضرر ہمارے حال کی باب دوم
چال وچلن پر موقوف ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہین کہ ہمارے حال کے نفع یا ضرر
کی یہی صورت ہے اور راحت اور رنج جو ہمارے افعال سے بالطبع ملحق ہین
اکثر اوقات بعد ارتکاب اون افعال کے جنسے وے فرداً فرداً ملحق ہین اور بعد
منقضی ہونے زمانۂ بعید کے ظہور مین آتے ہین - پس اگر باوجود غور اور فکر کے
یہ بات مشتبہ رہتی کہ آیا اپنی مخلوقات کو راحت ورنج دینے مین طبیعت عالم کے
موجد کا اونکے افعال پر لحاظ کرنا قرین قیاس ہے یا نہین تاہم جبکہ ہم تجربے سے
معلوم کرتے ہین کہ وہ ایسا لحاظ کرتا ہے تو کُل معاملات کی فہمید جو اوسنے
ہمین عطا فرمائی ہے ہمکو بغیر کسی استفسار دقیق کے معاً اور صاف صاف اس
خیال کی طرف مائل کرتی ہے کہ ممکن ہے بلکہ ضرور ہے کہ اوسنے افعال حسنہ سے
بالخصوص راحت اور قبیحہ سے رنج ملحق کیا ہے ویا اس خیال کی طرف کہ وہ ہیئت
مجموعی کی نظر سے اونکو جو نیکی کرتے ہین جزا اور اونکو جو بدی کرتے ہین سزا دیگا
اور تاکہ امر مذکور کی جہان کے نظام سے تائید ہو یہ کہا گیا ہے کہ حق تعالیٰ کی حکومت باب سوم
طبیعیہ جسکے ماتحت ہم اپنے آپ کو تجربے سے پاتے ہین کسی نہ کسی طرح کی حکومت پر
جو ممیز خیر وشر ہو خواہ نخواہ دلالت کرتی ہے اور یہ کہ نیک اور بد افعال کی فی الحال

نہ صرف اس لحاظ سے کہ معاشرت انسانی کے لئے مفید یا مضر ہین بلکہ نیز بلحاظ نفس نیکی اور بدی کے بالطبع جزا و سزا دیجاتی ہے اور یہ کہ نیکی و بدی بالذات اس بات کی مقتضی ہین کہ افعال کی زیادہ تر جزا و سزا دیجاوے بہ نسبت اوسکے کہ فی الحال دیجاتی ہے اور اگرچہ یہ اعلی مرتبے کی عدالت گستری جسکی طرف عالم کی طبیعت اس طرح اشارہ کرتی اور لے جاتی ہے ایک زمانہ تک عمل مین آنے سے باز رکھی گئی ہے تاہم یہ امر اون تعرضات کے باعث ہے جو اس دنیا کی حالت سے اوس عدالت گستری کے عارض حال ہوتے ہین اور بذاتہ عارضی ہین اور جس طرح یہ باتین پروردگار کے اہتمام طبیعی مین نیکی کے حق مین دیکھنے مین آتی ہین اسی طرح اونکے مقابلہ مین بدی کی طرف سے کچھ کہا نہین جاسکتا۔ پس ایک نظام حکومت جسکی بنا خیر و شر کی تمیز پر ہے علانیہ قائم اور کسی قدر جاری ہے اور جبکہ اس امر پر اور نیکی اور بدی کے میلان ذاتی پر کماحقہ لحاظ کیا جاتا ہے تو یہ خیال بالطبع پیدا ہوتا ہے کہ وہ نظام کسی حالت آیندہ مین کامل ہوتا جائیگا اور ہر شخص اوسمین اپنے اعمال کے موافق عوض پائیگا۔ اور اگر یہ امر اس طرح پر ہے تو حق تعالی کی حکومت ممیزہ کے ماتحت ہماری آیندہ کی بہبودی عام باوجود اوسکے حاصل کرنے کی مشکلات اور کھونے کے خطرات کے جو اس انتظام سے پیدا ہون ہمارے اطوار و کردار پر موقوف رکھی گئی ہے بعینہ اوسی طریقے پر جیسا ماتحت اوسکی حکومت طبیعیہ کے ہماری دنیوی بہبودی باوجود اوسی قسم کی مشکلات اور خطرات کے ہمارے اطوار و کردار پر موقوف رکھی گئی ہے۔ کیونکہ ہماری اور اس دنیا کی جسمین ہم رہتے ہین اصل فطرت ہی کی وجہ سے ہماری حفاظت خود ہمکو

باب چہارم

بالطبع تفویض کی گئی ہے یعنی ہمارا رویہ اور ہماری بہبودی خود ہمارے اوپر چھوڑی گئی ہے۔ اور عالم کی اوسی فطرت کی وجہ سے (مخصوص جبکہ اوسمین وہ معاملات جو انسان سے پیدا ہوتے ہین شامل ہوجاتے ہین) ہمارے اس امانت مین خیانت کرنے اور اس بہبودی کے کہونے اور اوسمین غفلت کرتے اور اپنے آپ کو مصیبت اور تباہی مین مبتلا کرنے کے اسباب تحریص پیدا ہوتے ہین۔ اور ان ہی اسباب تحریص کے باعث ایسی روش جس سے ہماری دنیوی بہبودی حاصل ہو اختیار کرنے کی مشکلات اور ایسی روش جس سے اوسمین ناکامیاب ہون اختیار کرنیکا خطرہ پیدا ہوتا ہے۔ لہذا ایسا قیاس کرنے مین کہ اوس سعادت حقیقی اور اُخروی کی نسبت جو دین پیش کرتا ہے ممکن ہے کہ اسی قسم کی مشکل اور خطرہ ہو کوئی بات قابل بے اعتباری کے نہین ہے۔ فی الحقیقت اس امر کے وجوہ کا کلیتہً سمجھنا کہ ہمارا ایسی حالت مین پیدا کیا جانا کیونکر ہوا ضرور ہماری فہمید سے باہر ہوگا۔ مگر موافق دین کی تعلیم کے امر مذکور کی وجہ کسی قدر دریافت ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی حکومت کے ماتحت جو خیر و شر کی تمیز پہنچی ہے خاصہ نکوئی اور اتقا حالت آیندہ کے لئے جو ایک حالت امن اور خوشی کی ہوگی ضرور لیاقت لازمی ہوگا جس طرح پر کہ اوسکی حکومت طبیعیہ مین کسی نہ کسی خاص طرح کی لیاقتون کی ہر حالت زیست کے لئے ضرورت ہے اور یہ کہ حالت موجودہ سے یہ منشا مدنظر رکھا گیا ہے کہ وہ ہماری ذات مین اوس خاصہ کے ترقی دینے کے لئے ایک مقام تربیت ہو۔ اب قابل غور ہے کہ طبیعت عالم کا یہ منشا اس بات پر لحاظ کرنے سے ازبس اعتبار کے لائق ہوتا ہے کہ یہ امر

صاف ظاہر ہے کہ ہم ہر قسم کی ترقی کے لئے بنائے گئے ہین۔ اور پروردگار کی یہ ایک تعیین عام ہے کہ ہم اصول عملیہ کی ترقی کرین اور اپنے نفس مین عادات فعلیہ پیدا کرین تاکہ اوس امر کی لیاقت جسکے ہم بیشتر مطلقاً ناقابل تھے حاصل ہو۔ اور کہ خصوصاً زمانہ طفولیت اور شباب سن تمیز کے لئے ایک حالت تربیت بالطبع معین کیا گیا ہے اور یہ کہ جہان موجود اخلاق کی تہذیب کے لئے بالخصوص لائق ہے۔ اور ازانجا کہ مسئلہ جبر کی بنا پر حکومت ممیزہ اور حالت آزمایش کے کل تصور کی نسبت اعتراضات کئے جاتے ہین لہذا واضح کیا گیا ہے کہ خدا نے ہمکو گویا تجربے کی شہادت دی ہے کہ جمیع اعتراضات جو اس بنا پر دین کی نسبت کئے جاتے ہین عبث اور مغالطہ دینے والے ہین۔ اور نیز اوس نے اپنی حکومت طبیعیہ مین ہمارے کوتاہ بینی کے جمیع اعتراضات کے جواب پر جو اوسکی حکومت ممیزہ کی عدالت اور خوبی کی نسبت کئے جاتے ہین اشارہ کیا ہے اور اوس نے بیشتر حکومت ممیزہ کو حکومت طبیعیہ کی تشبیہہ کے ذریعہ سے ہم پر واضح کیا ہے +

باب ششم

باب ہفتم

یاد رکھنا چاہیئے کہ یہ باتین امور واقعیہ سے ہین اور چاہیئے کہ عقلاً انسان کو بیدار کرین اور اپنی حالت پر اور اسبابات پر کہ اونکو کیا کرنا مناسب ہے بتامل تمام لحاظ کرنے پر آمادہ کرین۔ اور آدمیون کا آپ کو امن وعافیت مین سمجھنا جبکہ وے بدکاری یا اور نہین تو رندانہ بے پروائی مین زندگانی بسر کرتے ہین (اور اکثر اون مین سے اس مرض مین مبتلا ہین) ایسی بیعقلی کی بات ہے کہ اگر معاملہ سنجیدہ نہوتا تو قابل تضحیک تھا اور دین کے قابل اعتبار ہونیکا ثبوت جو تجربے اور

امور واقعیہ سے جیسا بیان ہوا حاصل ہوتا ہے عقلاً اس بات کے لئے کافی
ہے کہ انسان کو عموماً ہر طرح کی نیکوکاری اور تقویٰ کے عمل مین زندگانی بسر
کرنے پر آمادہ کرے بنظر اس سنجیدہ اندیشے کے گو وہ اندیشہ قدرے شک آمیز ہو
کہ طبیعت عالم مین ایک انتظام راستی کی بنا پر قائم ہے اور بنابران عدالت
آیندہ ہوگی بالخصوص جب ہم غور کرتے ہین کہ بدی سے ادنیٰ فائدہ ہونے مین
بھی کسقدر کلام ہے اور اوسکے عمدہ سے عمدہ حظائظ و فوائد کیسے لاریب قلیل اور
بے ثبات ہین اور اگر زیادہ سے زیادہ باقی رہین تو بھی اونکی مفارقت کسقدر جلد
متصور ہے۔ کیونکہ جس طرح عقل کی رو سے اس بات کے دریافت کرنے مین
کہ کس شئے کی پیروی اور کس سے پرہیز کرنا چاہیے محض قوت شہوانیہ کی
تحریک سے کسی شئے کی نسبت تحریص کئے جانے کو اس بحث مین کچھہ دخل
نہین ہوتا ہے۔ ویسا ہی بدی پر راغب کرنے کے اسباب جو حظ اور فائدہ
قلیلہ اور مشتبہہ اور چند روزہ کی امیدون سے پیدا ہوتے ہین درحقیقت ایسے ناچیز
ہین کہ اگر عقل کی نظر سے دیکھا جاوے تو قریب قریب ہیچ معلوم ہوتے ہین اور
دین کی عظمت کے مقابلہ مین تو وہ پاسنگ مین بھی نہین سماتے بلکہ کالعدم
ہو جاتے ہین۔ بدکاری مین زندگی بسر کرنے کی نسبت قوت شہوانیہ کا عذر ہو سکتا
ہے مگر وہ اوسکی وجہ نہین ہو سکتی۔ اور کہ یہ عذر کیسا پوچ ہے اس بات پر لحاظ
کرنے سے عیان ہوتا ہے کہ ہم ایسی حالت مین پیدا کئے گئے ہین جسمین اپنے
قواے شہوانیہ کے انقیاد کا خواہ نخواہ عادی ہونا پڑتا ہے کیونکہ ہمکو اونکے انقیاد
کی ضرورت پڑتی ہے اور بلحاظ خیالات دنیویہ کے ہمکو اوسی قسم کے بلکہ اوسی قدر

عظیم قیود گوارا کرنے پڑتے ہین جیسا نیکی اور تقوی معاملات روزمرہ مین طلب کرتے ہین - پس بدی کی طرف سے قوت شہوانیہ پر قادر نہو سکنے کا عذر کرنا عبث ہے کیونکہ یہ کوئی وجہ معقول نہین اور ایک عذر پوچ ہے لیکن وجوہ جو فی الحقیقت دین کے قبول کرنے کی تحریک دیتے ہین وہی اوسکے حقیقی ثبوت ہین جو خیر و شر مین ہماری تمیز کرنے والی طبیعت سے اور نور باطن کی ہدایت سے اور اوس ادراک طبیعی سے جو ہم خدا تعالی کے ایک حاکم نیکوکار اور داور اعظم ہونے کا رکھتے ہین پیدا ہوتے ہین - اور یہ طبیعت اور نور باطن اور ادراک ہمکو اوسی کی طرف سے عطا ہوئے ہین - علاوہ اسکے انجیل کے ذریعہ سے زندگی اور بقا کا واضح ہونا اور آسمان سے خدا کے قہر کا انسان کی ہر طرح کی ناخدا ترسی اور ناراستی کے خلاف ظاہر ہونا ہدایات عقلیہ کی تائید کرتا ہے ؞

تمت

LYTTON LIBRARY
ALIGARH
MUSLIM UNIVERSITY

قطعہ تاریخ از نتائج افکار صاحب عالی وقار جناب مسٹر طامس ولیم بیل صاحب مؤلف نسخہ مفتاح التواریخ متخلص بہ طامس

چون بتمامی رسید نسخہ تحقیق حق — بہر سن عیسوی گشت دلم بیقرار
سعدی شیراز را گفتم اے عالی مقام — مصرع تاریخ گو ہمچو دُرِ شاہوار
بے مدد غیر گفت از سر خیر و صواب — ہر ورقے دفتر معرفت کردگار
تخرجہ تعمیہ — ۱۸۷۲ع

قطعہ تاریخ از جناب مولوی سید مدد علی صاحب تپش ساکن اکبرآباد

کتاب حکمت و دانش کا ترجمہ جو کیا — جناب صاحب عالی ذکا نے بے ہمال
سر حقیقت و فہم و ذکا و ثروت کو — کرون بہم تو ہو تاریخ کا مبارک سال

ولہ

کیا ہے جو صاحب نے یہ ترجمہ — ہوئے خوش اوسے دیکھکر کہہ و مہ
جو مشہور ہے نسخہ بوستان — ہے تاریخ آغاز اوس مین عیان
جو لے حرف منقوط کوئی تپش — نکلتی ہے تاریخ بس بے خلش
بدان شیخ کان پیش ازین گفتہ است — عجب حکمت و معرفت نامہ ایست

قطعہ تاریخ از مولوی گلزار علی صاحب بہرت پوری مرحوم

چو ولیمس فرزانہ و ہوشمند — عقیل و فہیم و ادیب و لبیب
نمود از رہ فرد فرزانگی — مترجم کتابے عجیب و غریب

مضامین مغلق بفهم کسان | زالفاظ آسان او بس قریب
پی دفع امراض جهل وسفه | بسی طرفه معجون مشفق طبیب
درین فکر بودم که تاریخ او | بطرز عجیبم بگردد نصیب
که از غیب در زد سروشم بگوش | نهفته ندائی نکو کای منیب
تو بی ریب خوش بهر سالش بخوان | خوشا ترجمه وه کتابی عجیب

۱۸۷۲ع

This book was taken from the Library on the date last stamped. A fine of 1 anna will be charged for each day the book is kept over time.

12 JAN 45

3 JAN 51

MAULANA AZAD LIBRARY A.M.U

URDU STACKS